



**Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar**

Doktori disszertáció

SUSÁNSZKI JUDIT

**A Ps 1—18 mint koherens történet**  
**Új lehetőségek a motívumhálózat modellálásában**

**Történelemtudományi Doktori Iskola**

**Vezetője:** Dr. Erdődy Gábor, DSc egyetemi tanár, az MTA doktora

**Assziriológia és Hebraisztika-judaisztika Doktori Program**

**Vezetője:** Dezső Tamás PhD, habil, egyetemi tanár

**Témavezető:** Koltai Kornélia, PhD, egyetemi adjunktus

**A doktori bizottság tagjai és tudományos fokozatuk**

**Elnök:** Déri Balázs, PhD, habil, egyetemi tanár

**Opponens 1:** Zsengellér József, PhD, habil, egyetemi tanár

**Opponens 2:** Buzási Gábor, PhD, egyetemi adjunktus

**Tag:** Zsadányi Edit, PhD, habil, egyetemi docens

**Póttag:** Biró Tamás, PhD, tudományos főmunkatárs

**Titkár:** Bányai Viktória, PhD, egyetemi adjunktus

Budapest, 2019

**ADATLAP**  
**a doktori értekezés nyilvánosságra hozatalához**

**I. A doktori értekezés adatai**

A szerző neve: **Susánszki Judit**

MTMT-azonosító: **10045760**

A doktori értekezés címe és alcíme: **A Ps 1—18 mint koherens történet. Új lehetőségek a motívumhálózat modellálásában.**

DOI-azonosító: **10.15476/ELTE2019.109**

A doktori iskola neve: **Történelemtudományi Doktori Iskola**

A doktori iskolán belüli doktori program neve: **Assziriológia és Hebraisztika-judaisztika  
Doktori Program**

A témavezető neve és tudományos fokozata: **Koltai Kornélia, PhD, egyetemi adjunktus**

A témavezető munkahelye: **ELTE-BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék**

**II. Nyilatkozatok**

**1. A doktori értekezés szerzőjeként**

a) hozzájárulok, hogy a doktori fokozat megszerzését követően a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban. Felhatalmazom az ELTE BTK Doktori és Tudományszervezési Hivatal ügyintézőjét, Manhercz Mónikát, hogy az értekezést és a téziseket feltöltse az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba, és ennek során kitöltse a feltöltéshez szükséges nyilatkozatokat.

b) kérem, hogy a mellékelt kérelemben részletezett szabadalmi, illetőleg oltalmi bejelentés közzétételéig a doktori értekezést ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban;

c) kérem, hogy a nemzetbiztonsági okból minősített adatot tartalmazó doktori értekezést a minősítés (dátum)-ig tartó időtartama alatt ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban;

d) kérem, hogy a mű kiadására vonatkozó mellékelt kiadó szerződésre tekintettel a doktori értekezést a könyv megjelenéséig ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban, és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban csak a könyv bibliográfiai adatait tegyék közzé. Ha a könyv a fokozatszerzést követően egy évig nem jelenik meg, hozzájárulok, hogy a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban.

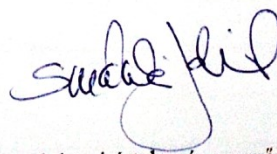
**2. A doktori értekezés szerzőjeként kijelentem, hogy**

a) az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba feltöltendő doktori értekezés és a tézisek saját eredeti, önálló szellemi munkám és legjobb tudomásom szerint nem sértem vele senki szerzői jogait;

b) a doktori értekezés és a tézisek nyomtatott változatai és az elektronikus adathordozón benyújtott tartalmak (szöveg és ábrák) mindenben megegyeznek.

**3. A doktori értekezés szerzőjeként hozzájárulok a doktori értekezés és a tézisek szövegének Plágiumkereső adatbázisba helyezéséhez és plágiumellenőrző vizsgálatok lefuttatásához.**

Kelt: **Budapest, 2019. május 29.**



a doktori értekezés szerzőjének aláírása

# Tartalom

<b>Köszönetnyilvánítás.....</b>	<b>vi</b>
<b>Bevezetés.....</b>	<b>1</b>
A dolgozat tárgya és aktualitása.....	1
Metodológiai alapvetés.....	5
A dolgozat célkitűzése .....	7
A dolgozat felépítése.....	8
A kutatás és az eredmények újszerűsége.....	13
Formai megfontolások .....	14
<b>1. Felvezető kérdések a kutatás megkezdése előtt.....</b>	<b>16</b>
1. 1. Az oralitás és a dublettek kapcsolata .....	18
1. 1. 1. Az ismétlő struktúra funkciója prózai narratívákban (P—P) .....	23
1. 1. 2. Témaismétlés funkciói prózai és költői narratívákban (P—K).....	23
1. 1. 3. Témaismétlés funkciói prózai és költői narratívákban: példák .....	26
1. 2. Pszeudonímia és a feliratok: Dávid, mint narratív funkció.....	28
1. 2. 1. A „dávidizálás” lehetősége és okai .....	28
1. 2. 2. Dávid, mint „nom de plume” .....	31
1. 2. 3. A biblikus historiográfia és a mitikus szerkezet.....	37
1. 2. 4. Dávid lámpása .....	39
1. 3. Paradigmaváltások: a bibliakritika természetes megújulása .....	41
1. 3. 1. A paradigmák élete és a Kuhn-ciklus.....	41
1. 3. 2. Paradigmaváltások: „első” és „második naivitás” .....	44
1. 3. 3. A történetkritikai paradigmaváltás esettanulmánya: Wellhausen és Cassuto.....	50
<b>2. A történetkritika születése, virágkora és jelenlegi státusza .....</b>	<b>56</b>
2. 1. A történetkritika kialakulása .....	56
2. 2. A Zsoltárok könyvének történetkritikai megközelítése.....	59
2. 2. 1. Formakritika: Gunkel és revíziói .....	62
2. 2. 2. Kultuszkritika: Mowinckel és revíziói.....	83
2. 2. 3. Komparatív kritika: Dahood és revíziói.....	89

<b>3. A posztmodern kritika és kutatási spektruma .....</b>	<b>101</b>
3. 1. A Zsoltárok könyvének holisztikus vizsgálata .....	105
3. 1. 1. A posztmodern paradigma jelenléte .....	106
3. 1. 2. A reinterpretáció és az új kontextus.....	108
3. 1. 3. Holisztikus irányzatok: redakciókritika és kompozíciókritika .....	111
3. 1. 4. Az alapítók .....	113
3. 2. Főbb kutatási tartományok a Zsoltárok könyvén belül .....	125
3. 2. 1. A holisztikus zsoltárkutatás aktuális kérdései .....	127
3. 2. 2. Aggályok a holisztikus módszer alkalmazhatóságával szemben .....	132
<b>4. Narratív kritika és a prózai kontextusba ágyazott zsoltárok .....</b>	<b>135</b>
4. 1. Költői szövegek narrativitásának lehetőségei .....	137
4. 2. A tartalmi és szerkezeti koherencia feltétele a zsoltárok között .....	143
4. 3. A 2Sám 22 és kontextuális olvasatai .....	152
4. 3. 1. Prózai narratívába ékelt zsoltár (inset hymn): 2Sám 22 .....	153
4. 3. 2. Szabadítástörténet és költői reflexiója: 2Sám 21—22 .....	157
4. 3. 3. Az appendix kerettörténete és költői reflexiója: 2Sám 21 24 és 22.....	160
<b>5. A 2Sám 13—22 és a prózai kontextusból kiszakadt zsoltárok.....</b>	<b>162</b>
5. 1. Forrásszöveg: szövegpluralitás és a textus receptusok.....	162
5. 2. Háttérnarratíva és pillanatképei: 2Sám 13—22    Ps 1—18 .....	167
5. 2. 1. A 2Sámuel makrostruktúrája és kritikai kutatása.....	169
5. 2. 2. Az Absolon-ciklus és Dávid rehabilitálásának elbeszélései: modellálás .....	178
5. 2. 3. Preludium: 2Sám 13—15,13    Ps 1—2 .....	181
5. 2. 4. Dávid menekülése: 2Sám 15,14—17,29    Ps 3—6 .....	190
5. 2. 5. Absolon kivégzése: 2Sám 18,1—19,1aα    Ps 7—10 .....	204
5. 2. 6. Dávid hazahozatala: 2Sám 19,1aβ—21,22    Ps 11—17 .....	220
5. 2. 7. Dávid szabadulástörténetének hálaéneke: Ps 18    2Sám 22 .....	242
<b>Konklúzió .....</b>	<b>249</b>
Újra felfedezett feliratok.....	249
Hipotézisek és eredmények .....	249
Módszerek: analízis és modellálás .....	251
Új távlatok a kutatásban .....	254

<b>Függelék.....</b>	<b>255</b>
Psalm 1 .....	255
Psalm 2 .....	256
Psalm 3 .....	257
Psalm 4 .....	258
Psalm 5 .....	259
Psalm 6 .....	260
Psalm 7 .....	261
Psalm 8 .....	263
Psalm 9 .....	264
Psalm 10 .....	266
Psalm 11 .....	267
Psalm 12 .....	268
Psalm 13 .....	269
Psalm 14 .....	270
Psalm 15 .....	271
Psalm 16 .....	272
Psalm 17 .....	273
Psalm 18 .....	274
 <b>Bibliográfia.....</b>	 <b>277</b>

## Köszönetnyilvánítás

Mai napig előttem van édesanyám arca, mikor – úgy érzem – az első csalódást okoztam neki: 2005 novemberében, egy hétvégi hazautazás alkalmával váratlanul bejelentettem, hogy kiiratkoztam az egyetemről, tavasszal felvételizek, szeptembertől pedig az ELTE BTK magyar szakára járok majd. Döntésemet, bár nem értette, megakadályozni sem tudta már. Biztos vagyok benne, hogy akkor úgy érezte, kisiklott az életem. De tisztán emlékszem arra a napra is, mikor a második csalódással ajándékoztam meg őt: két évvel később, 2007 novemberében, ismét egy hétvégi hazautazás alkalmával euforikus örömben úszva mutattam neki ákombákom héber betűímet, melyet döbbenettel szemlélve ő immáron teljes bizonyosságra jutott afelől, hogy – négy év gimnáziumi matematika és rajz fakultáció után – lányából már sosem lesz építész. Egyetlen kérdést tett csak fel nekem: „És mi leszel az után, hogy ezt a szakod elvégzed?”

A választ, mely most, 12 év múltán lassan megfogalmazódik, legmerészebb álmainkban sem feltételezte volna, egyikünk sem. Megértem édesanyámat, milyen nagyot csalódott várakozásaiban, mikor eredeti terveimtől eltérve a bölcsészettudomány, és azon belül is a hebraisztika – sokak számára teljesen megfoghatatlan – világa felé vettem az irányt. Évekig kezelte fenntartással tanulmányaimat, ami talán akkor kezdett enyhülni, mikor ötödéven, zöldfülű MA-hallgatóként, 2010-ben elnyerhettem az ELTE BTK Tudományos Ösztöndíj Pályázatának 1. pályadíját. Mikor hazavittem neki az első, nyomtatásban is megjelent, hivatalos publikációmát közlő konferenciakötetet, látta már, hogy ez mégis csak valami komoly dolog, s bízom benne, most már valóban megnyugvásra utaló mosolya fogad majd, mikor jelen dolgozatot teszem le elé ugyanarra a konyhaasztalra, mely mellett oly sok órát töltött el aggodalomban a jövőm felől.

A hebraisztika tipikusan olyan szakterület, ahová az ember nem kerül véletlenül. Az pedig, ha valaki lehetőséget kap arra, hogy PhD-képzésben is részt vegyen, kivételes adomány az életben. Éppen ezért hálával tartozom dr. Dezső Tamásnak, az ELTE Történelemtudományi Doktori Iskola Hebraisztika-judaisztika Doktori Program vezetőjének, akinek lebilincselő előadásain még az asszír birodalmi expanzió témája is meg tudott ragadni egy hozzám hasonló, elsősorban irodalmi beállítottságú hebraistát, s aki a felvételi beszélgetés során buzgón bátorított a tanulmányok folytatásra, majd pedig számomra az állami ösztöndíjas hely betöltéséhez is hozzájárulását adta.

A PhD-képzés három éve alatt hazánkban és nemzetközi szinten is jegyzett, kiváló kutatótanároktól tanulhattam meg szakterületükön tájékozódni, majd pedig lehetőség szerinti mértékben biztonsággal közlekedni.

Dr. Turán Tamás, a Jeruzsálemi Héber Egyetem, valamint az ELTE BTK Assziriológia és Hebraisztikai Tanszékének oktatója, az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézetének tudományos főmunkatársa a rabbinikus irodalom legszebb és legdallamosabb arcát ismertette meg velem. Óráin nemcsak tanította a talmudolvasást, de kitörölhetetlen mintát is hagyott az emberben: úgy, ahogyan ő teszi, máig hallom a fülemben. Kifejezetten hálás vagyok azokért a szemináriumokért, melyeket az általa kijelölt zsoltárok rabbinikus értelmezéstörténetének áttekintése köré építettünk, miként a megtisztelő lehetőségért és bizalomért is, hogy 2012-ben aktuális OTKA-kutatásában – tapasztalatlan – asszisztense lehettem.

Dr. Klaudy Kingának, az ELTE BTK Fordító- és Tolmácsképző Tanszéke alapító egyetemi tanárának interaktív előadásait sajnálatos módon csak a képzés utolsó évében fedeztem fel, mikor még kutatásomnak szerves része volt a zsoltárfordítás módszertana is. Bár a téma idővel marginalizálódott a dolgozatban, a fordítástudomány alapjairól, illetve főbb irányzatairól Klaudy tanárnőtől kaptam átfogó képet, aki időt és figyelmet áldozva a személyes konzultációkra, szakirodalmi útmutatással is ellátott egy szakrális jellegű, ugyanakkor költői szöveg fordítása iránt érdeklődő vendéghallgatót. Könyvét mind a mai napig haszonnal forgatom úgy elméleti, mint gyakorlati szempontból egyaránt.

Dr. Buzási Gábor, az ELTE BTK Assziriológia és Hebraisztikai Tanszékének adjunktusa a késő antikvitás vallás- és filozófiatörténetének szakértőjeként, a közöttünk gyakorta kibontakozó tudományos vitában kemény partnerként edzette fejlesztésre szoruló érveléstechnikámat. Hálásan emlékszem vissza a képzés első félévében tartott akadémiai szemináriumára, melynek egyes megállapításai mai napig is felelevenednek bennem, mikor a történetet olvasom, órái során pedig egy számomra korábban járatlan területre, a hellenisztikus kori zsidóság és az egyházatyák kommentárjainak világába nyerhettem bebecsáttatást.

Nem feledkezhetem el dr. Tamás Ábelről, a kiváló narratológusról és klasszika-filológusról, az ELTE BTK Összehasonlító Irodalom- és Kultúratudományi Tanszékének adjunktusáról, akinek szemináriumán a jelen dolgozat törzsét adó elbeszéléseleméleti alpművek megismerése mellett a narratív elemzés gyakorlatát is elsajátíthattam Apuleius és

Az *aranyszámár* közreműködésével. Személyében az irodalmi-narratív érdeklődés az ókori textusok iránti szenvedélyes vonzódással egyesül, szinte azonos életkorunkból fakadóan pedig kezdettől fogva a fiatal kutató inspiráló és vonzó jövőképét festette elém.

E számos és kiváló szakember közül is kiemelkednek azonban azok, akikkel a tudományos, oktatási tevékenység mellett jóval személyesebb kapcsolat is kiépülhetett az idők során.

Dr. Ditzendyné Szili Éva, tanszékünk örökké vidám, kedves és fáradhatatlan titkárságvezetője, éveken át biztosított a hallgatói ügyek, így többek között az én adminisztrációs problémáimnak is megnyugtató elrendezést. Jó szavával, segítőkészségével, kimért humorával egy megterhelt napnak is új reményt tudott adni. Ugyan Éva nyugdíjazására abszolválásomat követően került sor, örömmel tölt el, hogy az egyetemtől függetlenül is kapcsolatban maradtunk egymással.

Dr. Bányai Viktória, az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézetének tudományos főmunkatársa, az ELTE BTK Assziriológia és Hebraisztikai Tanszékének adjunktusa és oktatási ügyekért felelős koordinátora, jóllehet személy szerint a PhD-képzésben már nem tanított engem, mindvégig éreztem azonban bátorítását, támogató jelenlétét. Az ő közreműködésének köszönhetően tölthettem el ötödéven egy félévet Erasmus-ösztöndíjjal a Potsdami Egyetemen, ahonnan értékes szakirodalmakkal és tapasztalatokkal térhettem haza. Bányai tanárnő volt azonban az is, aki két kutatásban is figyelembe ajánlotta személyemet: mint már említettem, dr. Turán Tamásnál és korábban, 2010-ben dr. Howard Lupowitchnál is, akinek Amerikában zajló kutatását a Magyar Zsidó Levéltár releváns jegyzőkönyveinek archiválásával segíthettem.

És hogyan is írhatnám le, mi mindent köszönhetek annak a személynek, aki az első héber betűket tanította meg nekem, majd több mint egy évtizeden át törekedett fáradhatatlanul tudásának legjavát adni át. Munkaszeretetének, szakmai elhivatottságának hiteles példájával áll előttem ő, aki e dolgozat utolsó papírra vetett szavainak is védnöke. Nem hiszem, hogy kaphattam volna kiválóbb és odaadóbb témavezetőt dr. Koltai Kornéliánál, az ELTE BTK Assziriológia és Hebraisztikai Tanszékének adjunktusánál, a Magyar Hebraisztikai Társaság titkáránál és kiadványainak főszerkesztőjénél, akinek oktatói és a tehetséggondozás terén végzett munkásságát rektori és diákköri kitüntetések jelzik, s melynek jelen kutatás is bizonyítéka. Neki köszönhetem, hogy a Bibliát eredeti nyelven is megismerhettem, sőt tanulmányozhattam azokon az óhéber szövegolvasási és nyelvészeti



szakszemináriumokon, személyes konzultációk során, melyekre évek múltán is életem meghatározó intellektuális élményeként tekintek vissza. A képzés során Koltai tanárnőtől tanulhattam meg a tudományos igényű véleményalkotás alapszabályait, eredményességének titka pedig, hogy miközben szelíden oktatott azokra, szigorú következetességgel be is vasalta rajtam, hogy ragaszkodjak azokhoz. Számos konferenciára készített fel, megvizsgálta a témáimat, észrevételekkel, tanácsokkal látott el, gondozta zseni publikációimat. Megvilágosító erejű kérdéseivel mindig segített gondolataimat egységesíteni és formálni, mikor aggályainak adott hangot, kényszerített azokat újrendezni, és tudatosabban alátámasztani. Türelemmel hallgatta végig lelkesedésem olykor egészen vad interpretációit, s ha végül úgy nyilatkozott: „Jól van, engem meggyőzött, Judit”, úgy éreztem, az egész világot megnyertem. Széles szakmai látókörével, kifinomult nyelvérzékeléssel dolgozataimat mindig olyan ponton látta el javaslatokkal, melyeket megfogadva azoknak általános színvonala megsokszorozódott. A képzés éveit és jelen kutatás témavezetése során magát nem kímélve, értékes időt és energiát áldozott írásaim értő átolvasására, logikai következetlenségek leleplezésére, stilisztikai hibák javítására, messze meghaladva egy témavezetővel szemben támasztható elvárások szintjét. Koltai tanárnő nemcsak szakmailag, emberileg is kiválóság, aki már akkor a PhD-ról beszélt nekem, mikor abban is elveszítettem a hitemet, hogy egyáltalán az MA-diplomavédésig eljuthatok. Látta és mindig tekintettel volt élethelyzetem sajátosságaira, még annak árán is, hogy magának okozzon kellemetlenséget. Számos telefonhívás, utánajárás, személyes eljárás az érdekemben vagy helyettem – szemrehányás nélkül –, s mikor a határidő szorítását kezdtük érezni mindketten, még akkor sem mentette ki magát a rendkívüli intenzitással létrehozott dolgozat lektorálási munkálatai alól. Koltai tanárnő a tudományos és civil életben is olyan magas színvonalat képvisel, olyan ragyogó példakép előttem, melyet akár csak megközelíteni már felbecsülhetetlen eredmény. Megtiszteltetés számomra, hogy tőle tanulhattam.

Ám nem garantálhatta volna a sikeres befejezést önmagában az, hogy az ország legkiválóbb egyetemének rangos műhelyében szerezhettem képezést, ha nincs mögöttem ott egy olyan támogató család, mint amilyennek boldog és hálás tagja vagyok.

A tudományos pálya számos kihívást és buktatót rejt, sajnos – bizonyos mértékben – meredekebb és csúszósabb is, ha az ember lánya ezzel egy időben feleség és anya. A leginkább azért tartozom köszönettel, mert nem kellett választanom a kiteljesedés egyik vagy másik formája között. A doktori képzést lezáró műhelyszeminárium előadásom alatt

férjem az utolsó sorban ülve az akkor négyhónapos lányunkat etette. Koltai tanárnő a felvezetésben meg is jegyezte, hogy „Susánszkiéknál a doktori képzés családi vállalkozás”. Idővel egyre inkább azzá lett. Az eljárás elindításának időpontjában vártuk második, a doktori szigorlat alatt harmadik lányunkat, aki most, jelen dolgozat benyújtásánál már reszelt almát eszik (*à la* Gerstenberger).

Kezdetben kétfős vállalkozásunk idővel háromfőssé bővült: integráltuk férjem édesanyját is, akit novembertől március közepéig két óvodás és egy akkor nyolchetes gyermek nappali felügyeleti jogával tüntettünk ki. Áldozatvállalása nem ismert határokat: hónapokig halogatta, hogy orvoshoz menjen, csak hogy ne zökkentsen ki a munkából, csitította és biztonságos távolságban tartotta vihként közlekedő gyermekeimet a dolgozószobámtól. Ha volna rá szó magyar nyelven, Susánszki Katalint édesanyósomnak szólítanám.

Mikor közvetlenül az MA-képzés lezárása után egy teológus fiatalember udvarolni kezdett nekem, tudtam, hogy mi ketten egymást tökéletesen kiegészítő pár leszünk. Házasságunk a napokban ünnepelte hetedik évfordulóját, a férjem pedig szeretetének ékes bizonyítékával ajándékozott meg. Az az idő, amit ő hónapokon át, és főként éjszaka, helyettem töltött a gyerekekkel, értékében messze túlmutat a fizikain: azokat ugyanis az óráira és a prédikációira való felkészüléstől vette önzetlenül el. Hálás vagyok a férjemnek, Susánszki Zoltánnak, mindezek mellett még azokért a beszélgetésekért is, melyek során nemcsak hallgatni akart engem, de meg is érteni, amit kutatok. Sokszor megtapasztaltuk, hogy miközben neki foglaltam össze egy-egy gondolatmenetet, vagy magam is felfigyeltem annak gyenge pontjaira, melyeket a dolgozatban aztán alaposabban körül kellett járnom, vagy hirtelen sarkon fordultam, és jegyzetelni kezdtem egy olyan összefüggést, mely mindaddig elkerülte figyelmemet. Valóban, családi vállalkozás a miénk: közösek az erőfeszítéseink és közösek az örömeink.

Végezetül, köszönetemet szeretném kifejezni Könczei Gábor grafikusnak, aki vázlataim alapján a zsoltárkorpusz modelljét készítette el, Kiss Dávidnak, családunk jó barátjának, aki kérésemre nemcsak berendelte külföldről Gerald Henry Wilson könyvét, de ajándékba is adta azt, ezzel fejezve ki a kutatást előmozdító, személyes támogatását. Ugyancsak a digitális könyvellátás terén jelentett felbecsülhetetlen segítséget dr. Jenei Péter barátunk, akihez mindig azzal a pozitív várakozással fordulhattam, hogy ha rendelkezésére áll a keresett szakirodalom, azt készséggel meg is osztja velem.

Miként az látható, – dacára annak, mi jelenik meg a címlapon – egy, a miénkhez hasonló kutatásban számos kiválóság szaktudása, tehetsége, munkája, odafigyelése, szeretete fejeződik ki. Hálás vagyok az itt felsorolt személyekért, akik mind részesei ennek az eredménynek.

*Susánszki Judit*

*2019. március*

## Bevezetés

### A dolgozat tárgya és aktualitása

A *Zsoltárok* könyvének kutatása – jóllehet napjainkban az egyik legnagyobb tudományos érdeklődésre számot tartó irányzat a biblikumon belül – a modern történetkritikai gondolkodás fősodrába csak relatíve későn, az 1950-es években csatlakozott be. Arculatát olyan kiváló és iskolateremtő tudósok formálták az elmúlt, közel száz év leforgása alatt, mint Hermann Gunkel (*Einleitung in die Psalmen*, 1933), akinek a zsoltárok műfaji alapú besorolását köszönhetjük, vagy mint tanítványa, Sigmund Mowinckel (*Psalmenstudien*, I–II, 1966<sup>2</sup>), aki a zsoltárok kultikus hátterében egy ősi, koronázási ünnep továbbélését feltételezte. E két kutató felbecsülhetetlen hatást gyakorolt az egyetemes zsoltárkutatásra, meghatározva annak két alapvető, történeti irányzatát, a forma- és a kultuszkritikát.

Annak ellenére, hogy a biblikus kutatásban az elmúlt fél évszázadban paradigmaváltásnak lehetünk tanúi, Gunkel és Mowinckel öröksége a mai napig megtermékenyítő erővel, jellemzően támogató és segítő szerepben van jelen, ám uralkodó jellegét fokozatosan elveszítette. Igen korán, már az 1960-as években úgy a műfaji rendszerrel, mint a koronázási kultusszal szemben is markáns revíziós igény lépett fel az akkortájt polarizálódó zsoltárkutatásban, az erre irányuló folyamatok pedig napjainkban is aktívan zajlanak még, a forma- és kultuszkritika megújul. Lényeges változást hozott azonban egy új szereplő feltűnése, aki átütő erővel képviselt számos, korábban csak szórványosan megfogalmazott gondolatot. Gerald Henry Wilson Yale-disszertációjában (*The Editing of the Hebrew Psalter*, 1985) olyan új, harmadik irányt jelölt ki a zsoltárkutatás történetében, mely határozottan a modern történetkritikai alapokra építkezik ugyan, annak megkerülhetetlen és elvitathatatlan eredményeit (ti. sémi komparatisztika, redakciókritika, formai jellemzők) integrálja is metodológiai rendszerébe, ám a szövegkeletkezés és -hagyományozás folyamata helyett annak végeredményét, a kanonikus szöveget tekinti vizsgálatá voltaképpen tárgyának. Wilson a posztmodern kritika vezéralakjává vált, aki Brevard Springs Childs és James A. Sanders nyomdokain indulva el a *Zsoltárok* könyvének lezárt, holisztikus (átfogó)

egységében törekedett rámutatni a tudatos elrendezés explicit és implicit bizonyítékaira. Eredményei – a történetkritikában bevett, vagyis önálló szegmentumokból álló, gyűjteményes felfogás mellett – a *Psalterium* koherens könyvként való értelmezésére hívó kürtszóként harsantak fel, és nyernek ma, több mint harminc év múltán is visszhangot a legrangosabb nemzetközi, szakmai fórumokon világszerte.

A posztmodern fordulat azonban nem érzékelhető egyformán a világ valamennyi pontján. Markáns törésvonal húzódik például az európai és az észak-amerikai iskolák között, ideértve a rendkívüli mértékben fejlődő dél-afrikai vagy akár ázsiai műhelyeket is. Míg a Tengerentúlon a kutatások inkább irodalmi jellegűek, vagyis a *Zsoltárok könyvének* végső formájára („shape”), a kanonikus elrendezésre irányuló jelentősebb figyelem (deClaissé-Walford, Nasuti, McCann, Goulder, Ndogo, *et al.*), addig Európában, és főként Németországban (Zenger, Seybold, Rendtorff, Hossfeld, Hartenstein, *et al.*), továbbra is a történeti súlypont fejeződik ki a *Psalterium* formálódására irányuló vizsgálatokban („shaping”). Ugyanakkor nemcsak a kontinensek között, de kontinensen belül is jelentős eltérések tapasztalhatók. Hazánktól nyugatra a történetkritikai alapok dacára sem vitatott már a könyv-koncepció, azt egyetemes szakmai elfogadottság övezi Nagy-Britanniában, Németországban, Franciaországban, termékeny táptalaját biztosítva a kisebb, összetartozó zsoltárblokkokra (*micro-structural level*), valamint a nagyobb, átfogóbb struktúrákra (*macro-structural level*) irányuló vizsgálódásoknak egyaránt, hazánkban azonban még mindig a történetkritikai szemlélet határozza meg leginkább a bibliakritikát. A posztmodern jelenléte ugyan tetten érhető, ám csupán bizonyos mértékű, jobbára módszertani vagy fogalmi beszűremkedés formájában, így átfogó paradigmaváltásról – ellentétben a globális zsoltárkutatás trendjeivel és néhány biztató hazai gyakorlattól eltekintve – Magyarországon még nem beszélhetünk.

Alapjaiban posztmodern szemléletű dolgozatunk ennek ellenére mégis visszatekinthet magyar nyelven készült friss kutatási előzményekre. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem doktori képzésében nyújtotta be és védte meg disszertációját Verebics Éva Petra *A szöveg kettős beágyazottsága – Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18 // 2Sám 22 értelmezéséhez* címmel 2018-ban. A teológia-bibliatudomány-kultúratudomány metszéspontjain elhelyezhető, úttörő jellegű dolgozat Jutta Hausmann vezetése alatt készült, módszertanában pedig a középkori szövegekre kidolgozott „újfilológia” megközelítése érvényesül. Ennek szellemében a variánsként definiálható biblikus szövegek

(esetünkben: Ps 18 és 2Sám 22) nem hierarchikus, alá- és fölérendelő, hanem demokratikus, mellérendelő viszonyban nyerhetnek értelmezést, mintegy a kanonizációt megelőző természetes szövegburjánzás bizonyítékaiként. Ezen szemlélet követői számára – úgy Verebics, mint jelen kutatás esetében – a központi kérdés tehát nem az, hogy mely szöveg keletkezett előbb, vagy mely kontextus – ti. a prózai vagy a költői – kölcsönzött a másiktól, sokkalta inkább arra keresendő a válasz, hogyan formálják a vonatkozó kontextusok a zsoltárvariánsok arculatát. A Verebics által választott, kettős beágyazottságú alapszöveggel jelen dolgozatban is behatóan foglalkozunk, jóllehet figyelmünk ezúttal a szövegvariancia jelensége helyett nagyobb mértékben irányul majd a kontextusra – egészen pontosan annak kiterjedésére és jellegére –, melyre vonatkozóan a szöveg reflexiónak minősíthető, továbbá magyarázatot kívánunk majd adni arra nézvést is, mi indokolhatta eleve a kettős beágyazódást.

A bibliakutatást tehát napjainkban jellemző irodalmi-nyelvi szemléletváltás a szövegeket szinkron vizsgálat tárgyává teszi: egyfelől, a történeti aspektus helyett az olvasót helyezi előtérbe, akihez a szöveg évezredek múltán ma is szól, másfelől pedig az interpretáció során az elsődleges jelentésalkotó tényezőként immáron nem a szövegen kívüli történeti valóság (*Sitz im Leben*) jelölendő meg, hanem magán a kanonikus korpuszon, a szövegvilágon belül keresendő (*Sitz im Text*). Ennek megfelelően újabban kiemelt figyelem irányulhat kisebb szövegcsoporthoz, például a *Zsoltárok könyvének* belül, akár tematikusan, akár strukturálisan alkossanak önálló gyűjteményt. Az efféle, mikroszintű vizsgálatok sorában elsőként Xeravits Géza *A Zarándokénekek* (2006) című munkája említhető, melyben a szerző történet- és irodalomkritikai eszközökkel törekszik rámutatni az eleve liturgikus céllal összeállított szövegek (Ps 120–134) magukban hordozott eredeti, nem pedig más, kritikai szakszövegek alapján körvonalazható értelmére. Jóllehet a szerző laikus közönségnek szánta munkáját, mégsem határolódik el filológiai kérdések alapvető és világos tárgyalásától (érinti az ezen 15 művet egybekapcsoló felirat, egyúttal a *Sitz im Leben* értelmezési lehetőségeit), mindezek közben azonban az irodalmi formálódás szempontjából közelít a történeti dimenzióhoz. A szerző, a redaktor tevékenységét Xeravits az időben változó, ugyanakkor hívő közösség igényeihez igazított *aktualizáció* folyamatával kapcsolja össze, a végső, kanonikus formát pedig egy időben elhúzódó genezis utolsó állomásaként határozza meg. A jelen kutatás és a Xeravits által is sikerrel alkalmazott eljárás mindezen túl abban is rokonságot mutat, hogy mindketten strukturális mélyelemzést hajtván végre kutatunk

szintaktikai és tematikus kapcsolóelemek után az adott zsoltáron belüli – továbbá esetünkben az egybefűzött zsoltárok közötti – térben.

A posztmodern paradigma, közelebbről is az irodalmi súlypont elfogadása szükségszerűvé teszi ugyanakkor, hogy bibliatudományi jellegű munkánkat nyitottá tegyük az interdiszciplinaritás előtt, más szóval a korábbiakban tapasztalhatónál nagyobb teret engedjünk más tudományok módszerei, eszközei és eredményei számára. Ennek megfelelően jelen kutatásban is kiemelt szerep jut a 20. század nagy hatású gondolkodója, Northrop Frye (1912–1991) munkásságának, aki nélkülözhetetlen és megkerülhetetlen alakja, alapítója a „Biblia és az irodalom” témájában kezdeményezhető diskurzusoknak. Frye a magyarországi tudományos közgondolkodásba csak igen későn, az 1980-as években vonult be, köszönhetően a következőkben is gyakran hivatkozott Shakespeare-kutatónak, Fabiny Tibornak, akinek doktori témavezetettjét, Tóth Sárát (*A képzelet másik oldala. Irodalom és vallás Northrop Frye életművében*, 2012) ma nemzetközi szinten is ismert Frye-kutatóként tartják számon. Az itt bemutatott vizsgálat elméleti alapjai tehát tagadhatatlanul a kanadai irodalomkritikus lenyomatát hordozzák magukon, aki az irodalmi nyelvet egy olyan koherens verbális rendszerként jellemezte, melyben képi és narratív elemek szabályos ismétlődése mutatható ki, továbbá vallotta az irodalmi nyelv relatíve függetlenségét, idős korában pedig kutatta az irodalmi és vallási nyelv összefüggéseit.

Dolgozatunk tehát a fent említett vizsgálatokhoz kapcsolódva élvez aktualitást, témáját tekintve pedig a hazai posztmodern palettát gazdagítja, lévén mi is egy önálló csoportra, méghozzá a feliratokkal rendelkező költeményekre, s azon belül is azokra fókuszálunk, melyekben Dávid életének egyes eseményeire történik közvetlen utalás (*expanded* vagy *historical superscription*). A *Zsoltárok* könyvében összesen 13 ilyen paratextus (ti. a főszöveget kiegészítő utasítás) található, melyek a posztmodern szemléletmódnak köszönhetően immáron ténylegesen is betölthetik inzertálásuk eredeti célját, vagyis megteremthetik egyfelől az adott zsoltár, másfelől egy egész zsoltárszakasz narratív kontextusát. Ennek értelmében – és meglátásunk szerint – a történeti felirat egy, a rabbinikus midrások módszerével rokonítható interpretációs funkciót tölt be, így az azt hordozó zsoltárt már nem közvetlenül a kultusz háttérében (Mowinckel), vagy abból kiszakadva (Gunkel), hanem az evokált Sámuel-narratíva megfelelő szakasza alapján és annak komplementereként értelmezzük, figyelembe véve és magyarázattal szolgálva a költői egység esetleges kiemelésének szükségszerűségére.

Fontos újra hangsúlyoznunk azonban, hogy a posztmodern harmadik utat kínál a zsoltárértelmezés számára, integrálva, nem pedig diszkvalifikálva, elutasítva, semmisnek nyilvánítva a történetkritika jelentős eredményeit. Ennek megfelelően például az itt alkalmazott irodalmi megközelítés *per se* sem valamiféle merész újítás, hiszen az már a modern kritikai gondolkodásnak is szerves részét képezte, alkalmazásának mértéke és jellege azonban – miszerint az értelmezés folyamán eltekintünk a szöveg keletkezésére, redakciójára vagy kanonizálására vonatkozó historikus kérdések egzakt tárgyalásától – már paradigmaváltást feltételez és tükröz vissza. A *Zsoltárok könyvének* korunkban ugyanis duális státuszt tulajdonítunk (Nasuti): egyaránt tekinthetjük önállóan is egész, koherens költemények gyűjteményének, illetve ezen zsoltárok átfogó rendszeréből szerveződő könyvnek, melynek több zsoltárt felölelő szegmentumai a lineáris olvasás során új jelentésegységeket hozhatnak létre. Ezen strukturális továbblépés elengedhetetlen előfeltétele azonban az, hogy az individuális alkotóelemeket (ti. a költői korpuszt felépítő zsoltárokat, valamint a prózai korpuszt felépítő fejezeteket) önmagukban is behatóan tanulmányozzuk, és megértsük (Xeravits).

## Metodológiai alapvetés

A posztmodern irodalmi-narratív vizsgálat tehát – a modern kritikában tökélyre vitt módszereket átörökítve – a szöveg formájára irányuló analízissel, vagyis strukturális mélyelemzéssel veszi kezdetét, belátva azt, hogy a szöveg tartalmát nem valami külső tényező, hanem maga a forma megismerése világítja meg. Egyetlen szövegnek sincs ugyanis összefüggő tartalma koherens forma nélkül (Frye). Mivel pedig meglátásunk szerint a biográfált zsoltárok formáját egyaránt meghatározza annak lexikális egysége, felirata, a *Zsoltárok könyvének* aktuálisan elfoglalt pozíciója, valamint az őt körülölelő zsoltárok szűkebb mikroközössége, így vizsgálatunk mindezen tényezőkre egyaránt kiterjed majd.

Kutatásunk az intertextualitás jelenségét vizsgálja, méghozzá annak kiterjesztett változatát definiálja két, egymással párhuzamos korpuszban. Érdeklődésünk tehát nem pusztán egy dublettre (Ps 18 || 2Sám 22), hanem biográfált zsoltárok egy olyan szűkebb csoportjára irányul (Ps 1–18), mely blokkról elmondható, hogy önálló kompozíciós egységet



alkot (*cluster composition, local narrative*), és teljes terjedelmében végigkíséri, illetve hozzáilleszthető a Sámuel-narratíva feliratokkal evokált pontjaihoz (2Sám 13—22), mintegy a költői korpusz narratív kontextusához. Az általunk vizsgált zsoltárcsoport azonban a struktúra magasabb szintjén is reprezentált, mi több, mindkét szövegcsoporthoz vonatkozásában kitüntetett pozíciót foglal el: a *Zsoltárok könyvé*n belül annak nyitóegységét (Ps 1—2) integrálja egy önmagán túlmutató szerkezetbe, végpontja pedig (Ps 18 || 2Sám 22) a *Sámuel második könyvé*t záró appendix 2x3-as, tengelyszimmetrikus szerkezetében a cezúrán áll (ti. egy narratív szövegegységet és egy katonai katalógust követ). Tapasztalataink szerint mindkét, vagyis a prózai és a költői korpusz körülhatárolásában, valamint ez utóbbi koherenciájának megteremtésében a bennfoglalt négy felirat (Ps 3; 7; 9; 18) játszik döntő, ám nem kizárólagos szerepet: tevékenységüket kiegészítik még olyan kulcsfogalmak (*Leitmotiv, catch-word*), melyek szavak tömegéből a háttérnarratíva ismeretében emelkednek csak ki, ám az individuális zsoltárolvasás eljárása során nem differenciálódnak környezetüktől.

A kulcsfogalmak meghatározása korántsem önkényes mozzanata a vizsgálatnak: a kutató hatáskörébe ugyanis nem azok kijelölése, hanem azok felismerése tartozik, méghozzá a domináns háttérnarratíva textusának beható elemzését követően. A kulcsfogalmak így kettős funkciót töltenek be: horizontálisan biztosítják az egymást követő zsoltárok közötti kapcsolatot, vertikálisan pedig – támogatva a felirat kontextualizáló szerepét – lokalizálják az érintett zsoltárt a háttérnarratíva eseménysorában. Mivel narratív szempontból minden elbeszélésegszöveg két legmeghatározóbb pontja annak kezdete és lezárása (Bar-Efrat), így az öreg Dávid király élete egyik utolsó nagy megpróbáltatásának prózai történetét (lásd: *Sámuel könyve*-beli egység) és az azokat kiegészítő, gazdagító, mélyítő lírai szövegek (lásd: *Zsoltárok könyvé*nek költői szakasza) új, komplex megvilágításba helyezik nemcsak Absolon és Dávid vagy Jóáb személyét, de a megosztott monarchia sikeres egyesítését megelőző konfliktusok sorozatát is.

A forma és tartalom kapcsolatára, illetve ezek szinergens modellálására irányuló kutatásunk – a posztmodernre jellemzően – interdiszciplináris jelleget ölt: a bibliatudomány tárgykörébe tartozó kérdésfeltevésünkre az irodalom- és nyelvtudomány alkalmazta módszerek segítségével keresünk választ. A választott tudományágak eljárásmodjainak vonásai visszatükröződnek egyrészt a felhasznált szakirodalmak megválasztásában, másrészt a modellálás gyakorlatában, mely a struktúra és a jelentés összefüggését több lehetséges

szempontból is törekszik megragadni és értelmezni, esetenként formanyelvi képletalkotás, olykor pedig grafikus képi megjelenítés eszközével.

Ezen a ponton fontos megjegyeznünk, hogy a modell csupán logikailag, s nem időben előzi meg a kutatás folyamatát, lévén az a megismertetés eszköze, vagy más szóval, a szöveg strukturális elemzése során feltárt sajátosságainak vizuális átkódolása. Kutatásunk egyaránt operál sematikus vagy táblázatos (prózai korpusz), illetve kidolgozottabb, művészi igényű modellekkel (költői korpusz), melyeket mindig szimultán, az adott szövegegység elemzését követően mutatunk be. Éppen ezért mindvégig – különösen a modellépítés utolsó, lezáró szakaszában, ahol a struktúra kiteljesedik, és vizuálisan is koherens jelentésegységgé válik – szem előtt kell tartanunk, hogy ezen eltérő kidolgozottságú ábrázolások eltérő felszíni sajátosságaik ellenére is ugyanarra a valóságra vonatkoznak, más szóval nem kizárják, hanem megerősítik és alátámasztják egymást.

## A dolgozat célkitűzése

Összefoglalva tehát a fentebb kifejtett tematikai és módszertani alapvetésünket: dolgozatunkkal több célt kívánunk egyszerre elérni.

Egyrészt, a zsoltárkutatás és a narratológia metszetében elhelyezhető alapproblémát (ti. Ps 1—18 || 2Sám 13—22) a paradigmaváltást követő posztmodern bibliakritika tágabb kontextusába kívánjuk ágyazni. A dolgozat első nagyobb egységében ezért – a kutatástörténeti előzmények és aktuális trendek bemutatásával egyidejűleg – a vizsgálat általános, teoretikus alapjait fektetjük le (1—3. fejezet), melynek során igazolni szándékozunk azon állítást, miszerint a posztmodern bibliakritika a modern gyakorlatot számos tekintetben öregbítő, bizonyos tekintetben ugyanakkor meg is haladó, ám szimultán járható harmadik út ma a bibliatudományban.

Másrészt, a korpuszok párhuzamosságára vonatkozó feltevésünket narratív vizsgálattal kívánjuk igazolni, így konkrét narratológiai elemzésünket a második nagyobb egységben végezzük el (4—5. fejezet). Itt megjegyezzük, hogy mivel jelen kutatás a prózai és költői korpusz kölcsönhatásának feltárására irányul, így szorítkozni kényszerülünk egyfelől a *Sámuel* könyvében bemutatott elbeszélésfolyam (ti. Absolon lázadásától a filiszteusokkal

folytatott háborúk lezárásáig tartó) egy bizonyos szakaszának elemzésére, másfelől az érintett zsoltárok értelmezéstörténeti sajátosságainak tárgyalásába is csupán olyan mélységig nyílik lehetőség belebocsátkoznunk, amennyi témánk megértése és tézisünk bizonyítása szempontjából szükséges. A vonatkozó költői és prózai korpuszok minden egyes elemének önálló és teljes spektrumú narratológiai és recepciótörténeti jellemzése azonban túlmutat jelen célkitűzéseink határain.

Harmadrészt, kutatásunk során arra is választ keresünk, mi indokolhatta egy zsoltárszöveg kettős – költői és prózai – beágyazottságának kialakítását és fenntartását a biblikus szöveghagyományozás időben hosszan elnyúló folyamata során. Válaszunkat frissen lezajlott kutatások eredményeire is hivatkozva mutatjuk be. Mivel magyar nyelven hasonló – prózai és költői kontextusba ágyazott szövegek narratív vizsgálatára irányuló – kutatást egyelőre még csekély számban olvashatott a szakmai közönség, törekedtünk az irodalmi-narratív módszer és a posztmodern kritika globális, kortárs státuszának bemutatására is, jelezvén ezáltal, hogy eljárásunk csupán Európa közép-keleti régiójában tűnhet talán szokatlannak, elsajátításában azonban gazdag nemzetközi szakirodalom nyújtott segítséget.

## A dolgozat felépítése

A disszertáció öt fő fejezetét a Ps 1–18 fordítását közlő függelék zárja le.

A zsoltárkutatást kísérő, általános kérdésekre dolgozatunk **első fejezetében** reflektálunk. Először a posztmodernben egyre nagyobb figyelmet elnyerő oralitás és írásbeliség közötti kapcsolatot igyekszünk megvilágítani, melynek során nagyban támaszkodunk Zsengellér tanulmányára. Mindeközben érintjük a duplumtörténetek rendszertani (Berman) és strukturális kérdéseit is, külön megvizsgálva és példákkal illusztrálva a beemelt, a konsekutív és a kiszakadt ismétlő szerkezetek főbb típusait, melyek nem pusztán az orális hagyományozást könnyítendő mnemotechnikai, hanem az ókori költészetben egyetemesen megkövetelt stíuselemként sajátjai a biblikus szövegeknek.

Ezt követően figyelmünket a feliratok és abban Dávid személye felé fordítjuk, akinek kapcsolatát a zsoltárokkal a történetkritikai gyakorlattal ellentétben nem *auctori* vagy *collector* minőségben, hanem narratív funkcióként (*dativus modi*) határozzuk meg. Itt

érintjük többek között a „dávidizálás” és az irodalmi rezonancia, a szerzőség alapfogalmának és identifikálásának a narráció szempontjából releváns kérdéseit.

A zsoltárok szerzősége után a Sámuel-narratíva műfajára és a történetírás Bibliában megvalósuló formájára vonatkozó kérdéseket járjuk körül. Ennek során a biblikus történetírást a historiográfia sajátos formájaként definiáljuk, mely egyfelől nem támaszt igényt a külső bizonyítás eljárása iránt, másfelől erős irodalmi rokonságot mutat a sagák műfajával. Itt térünk át mindjárt a mítosz és a demitologizálás kérdéskörére, melyet Frye segítségével igyekszünk tisztábban látni. A bultmanni teológiával és a modern mítoszfelfogással ellentétben a Bibliát olyan specializált mítoszok (ti. 'elbeszélések') rendszerének tekintjük, melyek a társadalom egésze számára meghatározott cselekvési programot, az egyéni identitás, a világkép és az istenkép kialakítása szempontjából is kiemelten jelentőségteljes, meghatározó és hitelre érdemes történeteket fogalmaznak meg.

Nem kerüli el ugyanakkor figyelmünket, hogy Dávid mellett a dávidi dinasztia témája is feltűnik és hangsúlyt nyer a vizsgált korpuszokban, ez pedig szorosan összekapcsolódik egy szimbólummal: a lámpással (*nér* – 2Sám 21,17). A trónutódlás sürgető légkörében szituált háttérnarratíva vezeti be ezt a metaforát, melyet a költői korpusz záró darabja is megismétel (*nér* – Ps 18,29a), felhelyezve azt a Ps 1—17 alkotta struktúra legmagasabb pontjára, így teljesítve ki a formát és tartalmat egyesítő, szinergens modellt.

Első fejezetünket a paradigmaváltás kérdéskörével zárjuk, melynek elméletét a „Kuhn-ciklus”, gyakorlatát pedig Wellhausen és Cassuto esete világíthatja meg – több szempontból is. Mindeközben kitérünk a nemzedékek szemléletváltásának problémájára, vagyis a meghaladott és az újonnan kiépülő paradigmát megalapozó kutatók együttműködését nehezítő körülményekre, azok feloldásának lehetőségeire, illetve a „posztmodern szabadságeszményben” felcsendülő triumfalista és mérsékelt felhangok megítélésére.

A **második fejezetben** a modern bibliakritika kialakulásának folyamatát, kiemelkedő alakjait, főbb kutatási irányait és jelenleg is zajló revíziós törekvéseit mutatjuk be. Gunkel és Mowinckel munkásságával két okból is részletesebben foglalkozunk. Egyfelől, ezek világos és mély ismerete nélkülözhetetlen ahhoz, hogy egyértelmű képet alkothassunk a történetkritika napjainkban is zajló, belső megújulásának folyamatáról, másfelől pedig ahhoz, hogy világosan láthassuk a modern és posztmodern problémák jellege közötti különbséget.

Mint látni fogjuk, a gunkeli formakritika átalakításán, új műfaji kritériumok kidolgozásán fáradozik többek között Claus Westermann (deskriptív és deklaratív dicséret), Erhard S. Gerstenberger, újabban pedig Craig C. Broyles (könyörgő és reklamáló zsoltár) vagy Beat Weber, míg a műfaji alapú besorolás alternatívájaként fogalmazódik meg Walter Brueggemann szociológiai meghatározottságú rendszere. Tanulmányát több szempontból is kiemelten figyelemre méltónak tekinthetjük, abban ugyanis már a posztmodernre jellemző irodalmi-nyelvi karakter is érzékletesen megfogalmazódik, valamint az interdiszciplináris jelleg is visszatükröződik. Brueggemann ugyanis a filozófus Paul Ricoeur kutatásait ötvözi a klasszikus formakritika módszerével.

Hasonló átalakuláson megy keresztül az utóbbi évtizedekben a kultuskritika is, melynek mai művelői szintén felülvizsgálták Mowinckel kezdettől fogva sokat vitatott, eredeti hipotézisét. Leszámítva egy ellen-ünnepe gondolatának megfogalmazását (H. J. Kraus), érdemi alternatívát azonban még nem tudott felmutatni a szakterület, ellenben Mowinckel fesztiválrekonstrukcióját és az azt biztosító korai datálást már az ezredfordulón elvetette a zsoltárkutatás. Tekintettel arra, hogy a holisztikus zsoltárértelmezés módszertanát megalapító Wilson is segítségül hívta kutatásai során a komparatív sémi nyelvészet eredményeit, így második fejezetünk zárásaként röviden kitérünk a napjainkban magasan specializált szakterület aktuális kérdéseire.

A **harmadik fejezetben** áttérünk a posztmodern kritika kialakulásának, fejlődésének, eddigi történetének ismertetésére, módszeresen reflektálva azon pontjaira, melyeknek sajátos jellegét köszönheti a történetkritikával szemben. A posztmodern módszertan ugyanis – interdiszciplinaritásának köszönhetően – rendkívül széles palettát ölel fel, melyben egyesek szerint „minden benne foglaltatik a punk rocktól a metanarratíva haláláig” (Eagleton). A jelen kutatással képviselt progresszív konzervatív irányzat tehát differenciálható az Eagleton kilenc karakterjegye által körvonalazott, egyetemes posztmodernen belül, mintegy annak mérsékelt, irodalmi-nyelvi meghatározottságú ágazata. Ez nem mást jelent, minthogy a biblikus szövegre meghatározott történeti környezetben formálódó, ugyanakkor (attól) máig önállóan (is) működő (és értelmezhető) nyelvi entitásként tekintünk, amit a kanonizáció kiemelt, szakrális tekintéllyel ruházott fel. Ennek megfelelően, jóllehet a kortárs paradigma nyitott a „peremvidékről érkező” értelmezői hangok irányában, mindazonáltal világosan látnunk kell, hogy egyrészt a „peremvidék területén” is állandó a fluktuáció, másrészt pedig

az értelmezési lehetőségek száma véges: azoknak keretét a kanonikus szövegben foglalt, egyetemes tartalommal való koherencia elvárása biztosítja.

Az általános kérdések tárgyalása után rámutatunk a *Zsoltárok könyvének* több évszázados keletkezési történetében idővel jelentkező reinterpretáció jelenségére, melynek jegyében a már megírt költeményeket („composed”) új módon kezdték el olvasni („used”).

Wilson szerint ennek explicit nyomát a feliratok, míg implicit nyomait a zsoltárok lokalizálása hordozza. A gondolatot Mays vezeti tovább, hangsúlyozva, hogy a zsoltárok kezdetben – éppen úgy, mint ma – több párhuzamos identitással is rendelkeztek, melyek közül a felirat a domináns irányt kodifikálta. Zakovitch továbbá, mikroszintű vizsgálatai révén bizonyítja hitelt érdemlően, hogy egy zsoltár individuális és kollektivizált olvasata egészen eltérő jelentésekkel ruházhatja fel az adott költeményt, vagyis a sorrend vitán felül exegetikai módszer.

Az ideológiai alapok feltárását követően – akárcsak a történetkritikánál tettük –, a posztmodernben uralkodó főbb szemléletmódok alapítóinak munkásságát is bemutatjuk.

Szólunk a kánonkritika emblematisz alakjáról, Brevard Springs Childs-ról (*Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979), aki az ókori Izrael kultusza vagy krízishelyzetei helyett a kánont jelöli ki a szövegek értelmezésének elsődleges kontextusaként, munkájában pedig a kánonfelfogás eszmetörténeti áttekintését is olvashatjuk a Héber Biblia szövegének véglegesítésétől kezdve (i. sz. 1. század) egészen a 20. századig.

Bemutatjuk továbbá James A. Sanderst (*From Sacred Story to Sacred Text*, 1987), aki egyetlen ponton, ám markánsan eltér Childs meglátásaitól: Childs ugyanis a végső formára a korábbi redakciós fázisok felülírásaként tekint, Sanders viszont a *Zsoltárok könyvének* folyamatos bővülését is interpretációs tényezőként aposztrofálja.

A kánonkritika és redakciókritika ötvözeteként lép elő az 1980-as évek végén Gerald Henry Wilson (*The Editing of the Hebrew Psalter*, 1985), aki elsőként jelenti ki, hogy a kánonfejlődés folyamatának hátterében tudatos koncepció feltételezhető.

A holisztikus – vagyis a *Zsoltárok könyvét* tudatosan szerkesztett, koherens egészként értelmező – kritika elmúlt évtizedeinek jelentős kutatóira és eredményeik publikációira is kitérünk ezt követően, majd a fejezet zárásaként összegyűjtjük és megfogalmazzuk azokat az aggályokat, melyek a könyv-kontextusú zsoltárértelmezéssel szemben megfogalmazódtak.

Miután dolgozatunk első egységének végére értünk, a **negyedik fejezetben** határozott lépésekkel közelítjük meg vizsgálatunk voltaképpeni tárgyát, s megkezdjük a prózai és költői korpuszok párhuzamos elemzését.

Elsőként a költői szövegek narrativitásának lehetőségeit tárgyaljuk (*lyric-narrative hybridity*), melyben Monique R. Morgan munkájára támaszkodunk (*Narrative Means, Lyric Ends*, 2009). Legfőbb kérdésünk, hogy vajon a látszólag izolált zsoltárokból álló, azonban általunk összefüggő elbeszélésegségnek tekintett Ps 1—18 teljesíti-e a „minimális narratívával” szemben támasztott elvárásokat? Egyrészt, Shlomith Rimmon-Kenan (*Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, 1983) segítségével győződünk meg afelől, hogy igen, hiszen a zsoltárkorpuszunk feliratai időben egymást követő eseményekre utalnak, másrészt a narrativitást a terjedelmi igénnyel összekapcsoló Mieke Bal (*Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, 1985) nyomán mutatunk rá az önmagukban rövid zsoltárok összekapcsolása által történő új egység létrehozásának lehetőségére.

Végezetül, magyarázatot keresünk a Ps 18 és a 2Sám 22 dublettjét kísérő egyedülálló jelenségre, lévén a szinte azonos alapszöveg egyaránt atesztált egy prózai korpuszba ágyazva (*inset hymn*), illetve egy, a prózai struktúrából kiszakadt, függetlenedett szerkezetben is a *Zsoltárok könyvé*n belül. Itt vezetjük be a *funkcionális dublett* fogalmát, majd pedig kifejtjük, mit takar pontosan az a funkció, melyet a dublett tagjai a maguk környezetében betöltenek.

Miként dolgozatunkat az oralitás és az írásbeliség együttéléséből származó ismétlések, szövegváltozatok kérdésével indítottuk, annak utolsó, **ötödik fejezetében** újra visszatérünk a jelenséghez, és kimerítőbben is érintjük a szövegpluralitás kérdését, melyet egészen a *textus receptus* kialakulásáig vezetünk el.

Ezt követően csak röviden és témánk szempontjából meghatározó kérdésekben ejtünk szót a Sámuel-kutatásról, illetve lefektetjük a modellálás eljárásának elméleti és gyakorlati alapjait.

Lévén igen kiterjedt korpuszt tanulmányozunk, a könnyebb érthetőség és követhetőség érdekében a 18 zsoltárból, illetve a 10 prózai fejezetből álló szövegmennyiséget öt szakaszra bontva vizsgáljuk meg. A szakaszhatárokat minden esetben a feliratok jelölik ki, az adott egységen belül pedig először a prózai szöveg tartalmának, majd struktúrájának elemzését a költői szöveg szisztematikus analízise követi. Eredményeinket

táblázatos formában összesítjük, a forma és tartalom kapcsolatát megvilágító szinergens modellünket pedig – alulról felfelé haladva – öt lépésben építjük fel.

A tényleges narratív vizsgálat befejeztével munkánkat **konklúzióval** zárjuk, a költői korpusz eredeti héber szövegét és annak általunk készített magyar fordítását pedig **függelékben** közöljük.

## A kutatás és az eredmények újszerűsége

Kutatásunk szemlélete alapvetően észak-amerikai trendeket tükröz, vagyis inkább irodalmi, mintsem történeti meghatározottságú, vagy más szóval, a zsoltárok végső elrendeződéséhez kapcsolódó konkrét formára („shape”) irányul, a formálódás hipotetikus folyamatának („shaping”) rekonstruálása helyett. Az elrendezés kérdése számos vitát generál mindmáig. Az egységes koncepciót kutató holisztikus módszert fenntartásokkal kezelők között ugyanis gyakorta fogalmazódnak meg a *Zsoltárok* könyvének metanarratívájával, a koherens makrostruktúrával szembeni ellenérvek. Saját meglátásunk szerint a magasabb szintű szerveződés tekintetében csak annyit állíthatunk valóban bizonyosan, hogy a *Psalterium* – a Tóra analógiájára – öt könyvre tagolva jutott el hozzánk.

Sokkal ígéretesebb, terjedelmi szempontból beláthatóbb, és ellenőrizhetőbb eredményekkel járó kutatási irány lehet ellenben a jelenlegihez hasonló, vagyis alacsonyabb szinten folytatott, kisebb zsoltárblokkokra irányuló vizsgálat, melynek Európában, s főként Németországban igen nagy hagyománya van már.

Ami kutatásunkat azonban – az eddig hangsúlyozottakon túl – újszerűvé teszi, az a modellálás eszközeinek alkalmazása. Strukturális modelleket ugyanis eddig is készített a zsoltárkutatás, ám azok többnyire egyszerű, geometriai formákra, kiazmusok és szimmetriák összjátékára korlátozódtak, lévén egyetlen paraméter ábrázolását tűzték ki célul (pl. napszakok, műfajok vagy kulcsfogalmak relációi az egymást követő zsoltárokból). Ezek a modellek éppen annyira helytállóak, mint az általunk bemutatott szinergens modell. Ez utóbbi azonban meghaladja kortársait annyiban, hogy több dimenzió szimultán leképezését is biztosítja (pl. a zsoltárban megszólítottak köre, a karakter mentális állapota, lehetőségeinek száma, mozgásterének változása, egy téma továbbvezetése, esetleg



megkerülése, illetve elemi strukturális jellemzők [keretezés]), s ezen túlmenően konkrétan is kiolvasható belőle vagy a háttérben futó narratíva eseménysora, vagy adott szakaszán a modellált karakter aktuális mentális állapota. Modellünk ennél fogva nem geometrikus, hanem szinergens modell, nem kétdimenziós síkidom, hanem egy, a térbe és időbe kilépő, háromdimenziós alakzat.

Prognózisok szerint posztspecializálódott és egyre digitalizálódó világunkban az interdiszciplinaritás mértéke csak fokozódni fog (R. A. Jacobson). Dolgozatunkkal éppen ezért rá kívánunk mutatni arra is, hogy a bibliatudományban az irodalmi érzékenység helytálló, szigorúan és következetesen alkalmazott nyelvi-strukturális analízissel párosulva pedig ugyan alkotóelemeire bontja a szöveget, mégis megteremt abból egy új, működőképes jelentésegységet.

Szinkron jellegű kutatásunkban a vizsgált történet hőse, Dávid így már nem távoli, legendás homályba vesző, történelmi alak, hanem örökérvényű, tipologikus, irodalmi karakterként áll elénk. Bármelyikünk lehet ő, sorsa, vívódásai és döntései pedig mintát és tanulságot hordoznak – miként évszázadokkal ezelőtt, úgy – a ma emberének is.

## Formai megfontolások

Tekintettel arra, hogy kutatásunk szemléletében és módszertanában egyaránt szokatlan még a hazai bibliakutatásban, elemzésünk releváns pontjain saját fordításunk helyett egy ideológiailag független, semleges karakterű, nemzeti nyelvű fordítást, még hozzá a revideált protestáns új fordítást (RUF, 2014) használjuk. Ugyanakkor a főszövegben a dolgozat további helyein – ahol külön nem tüntettük fel a forrást, ott – saját fordításaink szerepelnek.

A dolgozat elkészítése során kerültük a héber karakterek alkalmazását, tekintettel a téma tudományos jellegére, a könnyebb olvashatóságra, jó és követendő példát látva erre az *Anchor Bible* sorozat gyakorlatában. Ennek érdekében a héber szavakat minden esetben átírással közöljük, melynek során a Magyar Hebraisztikai Társaság jelenleg is érvényben lévő transliterációs rendszeréhez igazodtunk (lásd: táblázat). A végbetűk és a néma *sevá*k nincsenek külön jelölve, ellenben a geminációt kettőzéssel, a *makké*fet pedig kötőjellel írjuk át, a tetragrammatont vokalizálatlanul tüntetjük fel (JHWH), az ejtett *sevá*kat (<sup>e</sup>) és a szóvégi *hét* pedig felső indexbe helyezzük (<sup>h</sup>).

Magánhangzók				
א	א	א	א	א
a	e	i	o	u
א	א	א	א	א
á	é	í	ő	ú
א	א	א	א	א
ă	ě		o	
א	א	א	א	א
âw	ē		ô	
א	א	א	א	א
	ê			

Mássalhangzók										
א	ב	ב	ג	ג	ד	ד	ה	ו	ז	ח
)	b	v	g	g	d	<u>d</u>	h	w	z	ḥ
ט	י	כ	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	פ
t	j	k	<u>k</u>	l	m	n	sz	(	p	f
צ	ק	ר	ש	ש	ת	ת				
c	q	r	s	ś	t	t				

A Héber Biblia könyveinek nevét magyaros kiejtésük szerint idézzük és rövidítjük (pl. 1Móz, Bír, Sám), kivételt képez ez alól a *Zsoltárok könyvének* rövidítése (ti. Zsolt), mely esetben inkább a nemzetközi gyakorlatot követjük (ti. *psalm*; Ps).

Dolgozatunkban a szakmai kritériumoknak megfelelően kurziválással jelöljük az idegen nyelvű szakkifejezéseket (*terminus technicus*) és a könyvcímeket, ugyanakkor – immáron egyéni stílusjegyként – kurziválással emeljük ki a nyomatékos, hangsúlyos mondategységeket is. Lévéen eredményeinket gazdagon illusztráljuk ábrákkal, így azoknak sorszámozását a fejezetenként újrakezdjük, míg a lábjegyzetek számozása folyamatosan halad.

## 1. Felvezető kérdések a kutatás megkezdése előtt

A Héber Biblia műfajiságát, keletkezéstörténetét tekintve is egy olyan komplex szellemi alkotás, melynek fensége és páratlansága nem pusztán egyedülálló irodalmi értékében vagy az emberi gondolkodásra, művészetekre, életekre gyakorolt hatásában nyilvánul meg, hanem abban az évezredekken átívelő, fáradhatatlan törekvésben is visszatükröződik, mellyel a zsidóság összegyűjtötte, őrizte, gondozta, értelmezte és hagyományozta szent szövegeit. A végeredmény lenyűgöző. A Biblia pusztán az irodalmi alkotások sorában is páratlan és kivételes, ahogyan autoritatív, szent szöveggént sem található még egy olyan, hozzá fogható, kisebb „könyvtárként” funkcionáló szakrális alapidokumentum, melyben a poliszémia (ti. az újraolvasás által egyre mélyülő és gazdagodó jelentésalkotás) ilyen elemi erővel működik, s mely „ennyire törekedne önmagát és tartalmát tudatosítani az olvasóban.”<sup>1</sup> A Biblia ugyanis, a metanarratíva magasabb szintjén, „egységes, mint Dante”, míg alacsonyabb szinten, vagyis a bennfoglalt, konkrét szöveg műfaját, stílusát, szerzőségét vagy a datálást tekintve „töredezett, mint Rimbaud, ám mindennek ellenére mégis egységként olvasták és egységként ragadta meg a Nyugat képzeletét”.<sup>2</sup> Megrendítő és fenséges ez a szövegtest (*korpusz*), mely a tudomány tüzetes vizsgálódása során kendőzetlenül tárja fel mesterien megmunkált, apró részleteit, annak ellenére, hogy azok nem a tömeggyártás uniformizált, rendszerbe illeszkedő jegyeit, hanem a kézi megmunkálás olykor valóban aszimmetrikus, s éppen ettől autentikus nyomait hordozzák magukon, s melyek évszázadokon át esztétikai vagy szerkesztési hibaként nyertek csupán megítéltetést.

A Biblia valóban „több”, mint irodalom, „több”, mint szakrális szöveggyűjtemény, mondja Frye, s bár elégedetlen vele, ugyanakkor érzi, alkalmasabb kifejezés nem igen található ennél a suta mennyiségi metaforánál.<sup>3</sup> A biblikus szöveg költői nyelvezete túl azon, hogy – Arisztotelész nyomán – ösztönöz, tanít és gyönyörködtet, képes még valamire, ami szinte zavarba ejti az embert: abból Isten hatalmi szava szól,<sup>4</sup> ez a szó pedig kommunikációt kezdeményez,<sup>5</sup> és választ vár.

---

<sup>1</sup> Northrop FRYE, *Kettős tükör* (Budapest: Európa, 1996), 375.

<sup>2</sup> FRYE, *ibid*, 11, 348.

<sup>3</sup> FRYE, *ibid*, 16.

<sup>4</sup> FRYE, *ibid*, 352—54.

<sup>5</sup> Silviu TATU, „The Book of Psalms: A Survey of Modern Approaches”, in: *Studia Theologica* V, 2 (2007), 132.

Jelen kutatás témája a költői (Ps 1—18) és prózai korpuszok (2Sám 13—22) intertextualitása, annak mértéke és megvalósulásának módja. A vizsgálatot a bibliatudományban zajló paradigmaváltás korszakában folytatjuk, ám mielőtt a teoretikus kereteket meghatároznánk (lásd: 2—4. fejezet), és az elemzést elvégeznénk (lásd: 5. fejezet), szükséges – felvezető jelleggel – néhány általános, a zsoltárkutatás tárgykörébe tartozó alapproblémát is körvonaloznunk, mellyel célunk a vizsgált alapszövegek keletkezésének folyamatára és jellegére is figyelmet irányítani, úgymint az oralitás, a szerzőség és a műfajiság tekintetében.

## 1. 1. Az oralitás és a dublettek kapcsolata

Bár etimológiai szempontból a Biblia 'könyvek' gyűjteménye, és végső soron valóban könyv formában jutott el hozzánk, szem előtt kell tartanunk ugyanakkor a tényt, hogy annak eredeti, primer és elidegeníthetetlen *léttállapota* mégsem a betű, hanem a Beszéd, a Szó:

„Mindörökké megáll a Te szavad [d<sup>e</sup>vár<sup>e</sup>ká] az egekben” (Ps 119,89).

A biblikus irodalomtörténet hajnalán egyértelműen az oralitás dominált, s erre az időszakra tehető a zsidó nép etnogenezisének és korai hagyományanyagának megszületése. Mint arra Zsengellér József is figyelmet irányít, annak ellenére, hogy a pátriárkatörténetek fejlett írásos kultúrával rendelkező közeget jelölnek meg életterükként, azokban a legcsekélyebb utalás sem található az írásbeliségre mindaddig, mígnem maga Isten veti fel először – s másodjára is – a tíz legfontosabb dolog (ti. a Tízparancsolat) lejegyzésének szükségességét a kánaáni betelepülés küszöbén.<sup>6</sup> Az ellentmondásos jelenség kialakulásában számos tényező mellett minden valószínűség szerint az is kiemelt szerepet játszik, hogy míg Egyiptomban és Mezopotámiában már a 3. évezred folyamán általános az írásbeliség, annak hátterében pedig szekuláris adminisztrációt működtető állami berendezkedés, illetve kodifikált, kidolgozott kultikus tevékenység áll, addig a nomád, törzsi életmódot folytató zsidó társadalomnak ezen tényezők egyike sem sajátja még egészen a pátriárkák korának végéig. Isten felvetése tehát az írásbeliség útján való előrelépés vonatkozásában éppen e jelentős társadalmi átalakulással egyidőben hangzik el.

Jan Assmann megállapította, hogy a Mózes-szel kezdődő monoteista fordulat együtt járt a médiumok változával, más szóval a kizárólagos oralitás után bekövetkezett egy „scriptural turn”.<sup>7</sup> Az első héber nyelvű feliratok tehát a vaskor kezdetétől, a történeti Izrael megjelenésével párhuzamosan születnek meg, ezzel egy időben pedig kialakul a közösség etnikai identitása. Ez a „kettős önállósulás” a királyság korára hozza el az írásbeliség rendszerezettebb (mű)formáit, „azonban látható, részben a bibliai szövegek késői voltából, részben azok igen összetett hagyományozásából és néha igen bonyolult szerkezetéből, hogy

<sup>6</sup> ZSENGELLÉR József, *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete* (Budapest: L'Harmattan—Kálvin, 2014), 17–19.

<sup>7</sup> Jan ASSMANN, *Die Mosaitische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (München: Hanser, 2003, 146 – idézi: ZSENGELLÉR, *ibid*, 19.

az oralitás még akkor is domináns maradt, mikor az írásbeliség már megjelenik.”<sup>9</sup> Ennek legnyilvánvalóbb bizonyítékai a Héber Bibliában fennmaradt duplumtörténetek, melyek világosan mutatják a szájhagyományban őrzött anyag írásos rögzítésének jeleit. Susan Niditch ezek főbb ismérvei közé sorolja „az ismétlést, főként a narratívákban; a kötött vagy hasonló formák, szófordulatok, kifejezések használatát; az állandósult jelzős szerkezeteket; a rövid mondat szerkesztéseket; a láncszerűen felfűzött ismétlődő szerkezetű mondatrészeket és a tartalmi toposzokat is.”<sup>10</sup>

A duplumtörténetek – és főként a 2Sám 22 || Ps 18 – nemcsak általánosságban, ám jelen dolgozat témájának szempontjából is kifejezetten fontosak: ezen variánsok ugyanis ismétlő szerkezetük révén nemcsak az énekmondók mnemotechnikai igényeit szolgálják, hanem az ókorban általánosan megkövetelt stílusjegyeket is hordozzák, mindeközben pedig tartalmuk a hallgatóságnak azon ősi elvárását elégíti ki, melyben a történet újratereztetését elválaszthatatlanul kíséri a hagyományokhoz való hűség.<sup>11</sup>

Míg Robert Alter „narratív analógiáknak” (*narrative analogy*),<sup>12</sup> Moshe Garciel pedig narratív duplikációnak (*narrative duplication*)<sup>13</sup> nevezte a jelenséget, Meir Sternberg az analógia fogalmára vonatkozóan tett értékes megállapítást: analógnak tekinthető két szöveg, amennyiben számos hasonlóságuk mellett legalább egy eltérés is található bennük.<sup>14</sup> A narratív analógiák témájával behatóbban Yair Zakovitch foglalkozott még,<sup>15</sup> ám Joshua Berman munkája irányít figyelmet a dublettek főkategóriáján belül létező specifikusabb csoport kiemelésére, ami a metaforikus analógia. Mint írja, három területen választható el egymástól a narratív és a metaforikus analógia: (1) a narratív analógiák esetén az összehasonlítás teljesen egyértelmű és mechanikus, ám a metaforikus analógiák esetén a kapcsolat sokszor nem ennyire evidens. (2) A narratív analógiák elemzése retorika- vagy irodalomkritikai eszközökkel elvégezhető, míg a metaforikus analógia ezeknek ellenáll, és

---

<sup>9</sup> ZSENGELLÉR, *A kánon*, 20.

<sup>10</sup> Susan NIDITCH, *Oral World and Written Word* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 8–24 – idézi: ZSENGELLÉR, *A kánon*, 23.

<sup>11</sup> BALASSA István – ORTUTAY Gyula, *Magyar néprajz* (Budapest: Corvina, 1980), 541–42, idézi: ZSENGELLÉR, *A kánon*, 25.

<sup>12</sup> Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 21.

<sup>13</sup> Moshe GARCIEL, *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels* (Hebrew original; Ramat Gan: Revivim, 1985), 28.

<sup>14</sup> Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 365.

<sup>15</sup> Yair ZAKOVITCH, *Through the Looking Glass: Election Stories in the Bible* (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995) (Hebrew).

végül (3) mivel a metaforikus analógia eszköze a költői nyelv, ezért annak formanyelvét szükséges először általánosan megismerni ahhoz, hogy speciális működését két metaforikusan analóg történetben tetten érhessük.<sup>16</sup> Berman kutatása olyan narratívák detektálására irányult, szám szerint hatra, melyek *nem tartalmi szempontból* mutatnak rokonságot egymással (pl. a benjámin ellen folytatott megtorló háború és a lévita ágyasának csoportos megerőszakolása – Bír 19–20), hanem *plotjaik struktúrájában* azonosak.

Berman kutatásának dolgozatunk egy másik pontján vesszük majd nagy hasznát, ugyanis egy csataleírással mi magunk is foglalkozunk majd, méghozzá a filiszteusok ellen vívott megtorló háború kapcsán a 2Sám 21. fejezetében. Ugyan mi ennek a narratívának ezúttal nem keressük sem narratív, sem metaforikus párját, ám építünk arra az általános megfigyelésre, mely jóval megelőzi magát Bermant is: a Héber Bibliában izolált, önmagában álló, közvetlen szövegszintű kontextusához nem kapcsolható csataleírás *nem* található.<sup>17</sup> Vagyis a 2Sám 21-ben olvasott filiszteus háborúnak valami módon szervesen kapcsolódnia kell a környezetében található szövegekhez (ti. a hároméves éhínséghez és a gibeoniták tárgyalásához). Mindezekről azonban a dolgozat megfelelő részén még részletesebben is szó esik majd.

Izrael irodalomtörténetének írásbeliséggel is gazdagodó korszakában azonban továbbra is azt látjuk, hogy az oralitás is megőrzi korábbi pozícióját. Ennek okairól Zsengellér a következő megállapításokat teszi: egyfelől az írás és olvasás készsége még nem volt szélesebb társadalmi körök sajátja, ahogyan a leírt szövegekhez való hozzáférés sem, másfelől az írás fokozatosan és lassan terjed el, az irodalmi jellegű kompozíciók pedig egészen későn jelennek meg.<sup>18</sup> További okként említhető ugyanakkor, hogy a szóbeli előadás utánozhatatlan és elévülhetetlen hatását, a személyes és közvetlen jelenlét vagy jelenlevővé tétel képességét (*Vergegenwärtlichung*) önmagában az írott, néma szó nem hordozhatja, így nem jelent valódi „konkurenciát” a korábbi gyakorlatra nézve. Isten fensége és ereje a *kimondott*, hatalmi Szóban nyilvánult csak meg, ezért bizonyos szövegek mégha később írásos formát is nyertek, azokat kritikus vagy ünnepi pillanatokban széles körben proklamálni kellett (pl. 5Móz 31,11 és máshol), ami hangos felolvasás útján valósult meg (*qárá* – ’kiált’,

<sup>16</sup> Joshua BERMAN, *Narrative Analogy in the Hebrew Bible. Battle Stories and Their Equivalent Non-battle Narratives* (Leiden—Boston: Brill, 2004), 7–8.

<sup>17</sup> BERMAN, *ibid*, 20.

<sup>18</sup> ZSENGELLÉR, *A kánon*, 26.

'kikiált', 'hangosan olvas'). Ezt a célt a szövegeknek megfelelő módon kellett szolgálniuk, vagyis a funkció határozta meg főbb stiláris karakterüket. Erhard Siegfried Gerstenberger például egy helyen a kultikus próféták tevékenységét vizsgálva két dologra is rámutat. Egyrészt, a sumer és biblikus forrásokból is világosan kirajzolódó jelenségre, vagyis a prózai és a verses kifejezésmód közötti határvonal állandó mozgására,<sup>19</sup> másfelől arra, hogy ezen szövegeket valóban áthatja egy sajátos dinamika, ám szerinte az elsősorban nem a verbális kifejezésmódból, hanem a kollektivitás és a ceremoniális jelleg egyidejű meglétéből származik:

*„It seems less the innate capacity of verbal expressions that makes poetic praise language a suitable receptacle for powerful action, but the creative, ceremonial enactment of laudation resounding in human religious history that forms and transforms the world.”<sup>20</sup>*

Bár a biblikus korpusz az idők során egyre gazdagodott írásos anyagával, az oralitás iránt támasztott alapvető igény annak minden fejlődési fokán elvitathatatlan maradt, azt sem a társadalom mikro-, sem a társadalom makroközösségeiben, sem etnikai, sem globális szinten, soha nem szűnt meg vindikálni magának:

*„Ismételgesd azokat te a te fiaid előtt, és beszélj azokról, akár a házában vagy, akár úton jársz, akár lefekszel, akár fölkelsz!” (5Móz 6,7 – kiemelés tőlem)*

*„Szívem Izrael **döntéshozóié**, akik önként keltek fel, áldjátok az URat! Akik világos nőstény **szamarakon ügettek**, akik **szőnyegeken ültök**, vagy **úton vagytok**, zengjétek! A **kútra járók közt** harsogják, ott hirdessék az ÚR igazságosságát, **vidéken élő népe** zengje igazságosságát Izraelben!” (Bír 5,9–11 – kiemelés tőlem)*

*„**A föld legvégéig mindenkinek** eszébe jut az ÚR, és megtérnek hozzá, őelőtte borul le **a népek minden nemzetsége**. [...] Jönnék, és a születendő népnek hirdetik majd, hogy igaz, amit ő tesz.” (Ps 22,28.32 – kiemelés tőlem)*

A szóbeli előadás során érzékelhető és átható dinamizmus azonban korántsem valamiféle szubjektív tényező, alkotóelemei ugyanis a szövegekben egyértelműen kimutathatók. Annak ellenére, hogy a retorikakritika az egyik első kutatási terület volt a bibliatudomány világában,<sup>21</sup> és egyesek szerint ennek leginkább legitimálható szegmense a

<sup>19</sup> Erhard GERSTENBERGER, „The Dynamics in the Ancient Near East, or Poetry and Politics”, in: Nancy deClaisse-Walford (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms* (Atlanta: SBL Press, 2014), 32.

<sup>20</sup> GERSTENBERGER, „The Dynamics”, 36.

<sup>21</sup> Richard LOWTH, *De sacra poesi Hebraeorum* (1753).



héber verses költészet metrikája és ritmusa,<sup>22</sup> máig alulreprezentáltak a költői beszédalakzatok és a szóbeli előadás köztudottan szoros összefüggéseit elemző vizsgálatok,<sup>23</sup> holott a Bibliában gazdagon adathatóak releváns szövegek (pl. 2Móz 15,1.21 vagy Bír 4–5, és mások). Olyan textusok ezek, melyekről feltételezhető, hogy azok *eleve* a szóbeli előadás szándékával keletkeztek, és szokatlan vagy stílushibának vélt struktúrájuk is e célnak rendelődik alá. Ezen szövegek közös jellemzője három tényező összefonódása: (1) a narráció egy jól érzékelhető ritmust követ, (2) abban nagy arányban költői alakzatok tűnnek fel, és (3) alkalmas zenei kíséretre.<sup>24</sup> A jelenség Gerstenberger szerint a kultikus próféta intézményével állhatott a legszorosabb kapcsolatban, nyomai azonban már igen „korán” tetten érhetők némely archaikus költeményben, a zsoltárokból vagy más, elbeszélő jellegű prózai narratívákban is. A szóbeli előadás és az eufónia szempontjából döntő kritérium a ritmus, ami a téma *visszatérésében* is kifejeződik, következésképp a „felesleges” ismétlések, *ad absurdum* a dublettek megléte nem kizárólagosan értékelhető redakciós hibaként, sokkal inkább ölthet testet benne egyfajta narratív szükségszerűség. Amennyiben ezek ugyanis valóban, elsősorban nem olvasót, hanem hallgatót feltételező szövegek, így azokban „sok olyan ismétlésre van szükség, amelyet az olvasó nem igényel” – jegyzi meg Northrop Frye.<sup>25</sup>

Bár a szóbeliség és írásbeliség békés együttélésére – mint rövidesen látni fogjuk – lenyűgöző példákat őriz a kanonikus szöveg, korunkra, e folyamat harmadik etapjára már a *szöveg* hegemoniája jellemző, jóllehet a kollektív, hangos olvasás gyakorlata redukált formában ugyan, de máig tovább él az egyházi, zsinagógai liturgiában, laikus és tudományos találkozásaink a szöveggel pedig jobbra néma olvasás (vö. *hāgāh* ’mormol’ – Józs 1,8 és Ps 1,2) során valósulnak meg. Ez azonban nem feltétlenül veszteség: párhuzamosan zajló kultikus cselekmény hiányában, (dolgozó)szobánk csendjében ugyanis így osztatlan figyelmünk irányulhat a szövegekre, s ha hagyjuk, a hatalmi Szó bennünk újra beszél.

---

<sup>22</sup> TATU, *ibid*, 125.

<sup>23</sup> GERSTENBERGER, *ibid*, 32.

<sup>24</sup> Piotr MICHALOWSKI, „Ancient Poetics”, in: Marianna E. VOGELZANG – H. L. J. VANSTIPHOUT (eds.), *Mesopotamian Poetic Language* (Groningen: STYX, 1996), 225–30, idézi: GERSTENBERGER, *ibid*, 32.

<sup>25</sup> FRYE, *ibid*, 356.

### 1. 1. 1. Az ismétlő struktúra funkciója prózai narratívákban (P—P)

Susan Niditch munkájára hivatkoztunk az imént, aki az orális kompozíciók ismérvei között az ismétlések különböző formáit (pl. szerkezeti, szemantikai) is megjelölte. A következőkben az ismétlő struktúrák három különböző esetét vizsgáljuk meg annak függvényében, hogy prózai-prózai vagy prózai-költői szakaszban, illetve milyen módon valósul meg a visszatérés.

A hallgatóságot feltételező elbeszélések sajátos retorikájáról az irodalmár Northrop Frye is említést tesz, mikor a Szent Sátor berendezési tárgyait és az azok elkészítését érintő szöveghelyekre mutat (2Móz 25—32). Mint érvel, hagyományos prózában ez a szakasz egyszerűen csak „és Becalél mindent szépen elkészített az előírásoknak megfelelően” típusú befejezést mutatna, a Biblia azonban négy fejezeten keresztül (2Móz 36—40), lényegében „unásig” ismétli a komplett narratívát, csupán grammatikailag igazítva a szöveget az új beszédhelyzethez (ti. „és csinálja meg” helyett „és megcsinálta”, vagyis P:N1—P':N1).<sup>26</sup> A Szent Sátorral kapcsolatos leírás ebben a formában bármily szokatlan is legyen, mégsem céltalan önismétlés, sokkalta inkább a szóbeli előadásra szánt, de írásban rögzített szöveg ritmikai, funkcionális és stilisztikai sajátossága, melyet Frye az operák *da capo* áriájához hasonlít. A szinte teljes duplikáció szándékoltan nem tartalmaz *novumot*, hiszen annak elsődleges funkciója egy bizonyos időtartam kreatív kitöltése (vö. *szela* a zsoltárokból) az elbeszélés adott pontján, mielőtt a cselekmény lezárulna vagy fordulatot venne, esetleg szimplán továbbhaladna. Az ilyesfajta szerkezet Frye meglátása szerint mindig a kiemelten fontos témákhoz társul.<sup>27</sup>

### 1. 1. 2. Témaismétlés funkciói prózai és költői narratívákban (P—K)

Szintén izgalmas és jól adatolható azonban az iménti jelenség inverze. Iménti példáinkban olyan szövegeket láttunk, melyekben az ismétlés egyazon elbeszélői szakasz keretei között valósult meg, látszólagos redundanciát eredményezve. Kimutathatóak viszont olyan témaismétlések is a Héber Biblián belül, ahol egymástól „időben” és „térben” távoli, jól

<sup>26</sup> P=prózai szöveg, N1=a narráció szintje (*narration level*). A további képletek fokozatosan tisztázzák majd alkalmazásuk logikáját.

<sup>27</sup> FRYE, *ibid*, 356.

ismert vagy fontos prózai narratívák (P) fogalmazódnak meg ismét, immáron költői formában (K). A jelenség ezúttal is következetesen alkalmazott stíluseszköz.

*„(...) a Bibliából Isten hangja szól, és pedig emberi hang közvetítésével. Így a Biblia retorikájának két véglete van: egyrészt az orakuláris, a hatalmi és az ismétlő, másrészt a közvetlenebb és megszokottabb. Minél inkább költői, ismétlő és metaforikus a szerkezet, annál inkább érezhető benne a külső hatalom jelenléte; minél közelebb áll a szerkezet a folyamatos prózához, annál inkább érezzük emberinek és mindennapinak.”<sup>28</sup>*

A témaismétlés tehát két különböző funkciónak rendelődik alá: a prózai részek az ismeret, a minél gazdagabb tárgyi tudás közvetítésének célját szolgálják, terjedelmesebbek, magyarázó jellegűek, hétköznapiak. Ezek ellenpontja viszont a poétikus narráció, melyből fennkölttség és hatalom árad, mindemellett pedig nemcsak rövid terjedelmű, mivel jellemző rá a sűrítés (vö. ném. *Dicht|ung* 'költészet'), de kötött struktúrája és metrikája okán liturgiai és egyéb célokra is könnyebben alkalmazható. További lényeges különbség köztük, hogy míg a prózai szövegek elbeszéléseik alkalmával szabadon és kötetlenül módosulhattak, ezzel számtalan variánst hozva létre, addig a költői nyelvre jellemző metrikai és gondolati ritmus nagyobb védelmet adott a tartalomnak, azon változtatni csak rendkívül korlátozott módon nyílt lehetőség.<sup>29</sup> Nem véletlen tehát, hogy a történeti könyvek prózájában kisebb-nagyobb eltéréseket mutató variánsok is rögzülhetnek (pl. *Sámuel* és a *Krónikák* könyveinek párhuzamos szakaszai), míg azonban a költői nyelven megfogalmazott üzenetek tartalma többnyire csak morfémaszintű eltéréseket mutat (pl. Ps 18 és 2Sám 22).

A fentiekén túl azonban narrációtechnikai megfontolások is indokolhatják egy prózai szakasz leképződését költői formában. A prózai szakaszok narrátora ugyanis – a Héber Bibliában nem kizárólagosan, de jellemző módon – mindentudó és mindenütt jelenlévő narrátor, aki jóllehet gyakran él annak lehetőségével, hogy a karakterek – még akár Isten – gondolatait, érzéseit, szándékait megfogalmazza, azonban soha nem merül el azokban, csupán pillanatképeket kínál azokról az olvasónak.

*„The mental life of the characters does not become a subject in its own right, and the narrator hardly ever provides direct information about the processes going on in their minds. We may search biblical narratives in vain for direct descriptions of internal deliberations, mental conflicts or psychological uncertainties and vacillations. The narrator is content with providing brief*

---

<sup>28</sup> FRYE, *ibid*, 357.

<sup>29</sup> Umberto CASSUTO, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (Jerusalem—New York: Shalem Press, 2006), 122.

*glimpses of the inner lives of characters, informing us from time to time of the current situation in their minds.*<sup>30</sup>

A biblikus narratíva e tekintetben határozottan különbözik a szépirodalmi narratíváktól, melyek nagy hangsúlyt fektetnek a karakterek jellemében zajló folyamatok ábrázolására. Nem mondhatjuk ugyanakkor mégsem, hogy a karakterek belső világa csupán mozaikszerűen volna megismerhető.

Dolgozatunk egyik központi kérdése éppen az, hogy mi indokolhatta a Ps 18 || 2Sám 22 dublettjének megőrzését két korpuszban is, egy prózai kontextusba ágyazott és egy onnan kiszakadt, szabadabb struktúrában? Egy lehetséges választ kínál számunkra Verebics, aki – Watts és Weitzmann gondolatmenetét követve – a szkriptualizáció és karakterizáció folyamatát vélelmezi az énekbetét prózai kontextusba történő inzertálásának hátterében, vagyis annak a kánonná fejlődés egy bizonyos pontján, történetesen a Sámuel-appendix megalkotásakor, „Dávid rehabilitációja volt a célja a 2Sám-ban bemutatott morális vétkeit felülírandó”.<sup>31</sup> Nem kizárva ezen megállapítás helytálló voltát, a magunk részéről azonban más megoldást is elképzelhetőnek tartunk. A 2Sám 22 beágyazása egyfajta harsány felkiáltójel: a Dávid – korántsem monolitikus – élettörténetének utolsó szakaszát bemutató prózai narratíva zárópontján direkt kapcsolatot teremt az ahhoz hozzárendelhető költői korpusz zárópontjával (ti. szkriptualizáció), ezáltal téve lehetővé a karakter belső világának mélyebb megismerését (ti. karakterizáció). Erre ugyanis pillanatképek révén, ugyanakkor azok *sorozatával* nyílik komplexebb és opcionális rálátása az olvasónak (vö. Ps 3–10), amennyiben felismeri, hogy az adott zsoltárok számára mely háttérnarratíva szolgál közvetlen kontextusként.

A Héber Biblia bizonyos pontjain a prózai narratívák és költői reflexióik érinthető közelségbe kerülnek, a szöveg pedig egyértelmű utasítást is ad a két szövegegység összeolvasására, *egyidejű* értelmezésére, méghozzá a *struktúra* által. Ennek függvényében beszélhetünk *beemelt*, *konszekutív* vagy – egyetlen regisztrálható esetben – az eredeti (prózai) környezetből *kiszakadt* költői narratíváról. A továbbiakban mindegyikre nézünk egy-egy példát.

<sup>30</sup> Shimon BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible* (Sheffield: Sheffield AP, 1989), 22 – kiemelés tőlem.

<sup>31</sup> VEREBICS Éva Petra, „Szövegvariancia és értelmezés: Zsolt 18 ≠ 2Sám 22”, in: *Studia Biblica Athanasiana*, 16 (2015), 21.

### 1. 1. 3. Témaismétlés funkciói prózai és költői narratívákban: példák

A Héber Biblia gazdagon közöl olyan költői szövegegyeségeket, melyekben valamilyen szempontból fontos és ismert prózai témák köszönnek vissza. A jelenség három főbb típust mutat a prózai és költői narratíva egymáshoz való viszonyának függvényében: (1) ahol a prózai és költői narratíva egymástól teljesen független, de a költői a domináns és hordozza a kontextust, (2) ahol a prózai és költői narratíva egyazon eseményre mutat, de még beágyazódik a költői verzió a prózai kontextusba, és (3) ahol a költői verzió függetlenedése már teljesen végbement, de a prózai a domináns, és az hordozza a kontextust.

	1. TÍPUS Ps-történelmi összefoglalók	2. TÍPUS szabadítástörténetek	3. TÍPUS 2Sám 15—22 Ps 1—18
<b>fókusz</b>	Isten	nép	individuum
<b>esemény</b>	független	azonos	azonos
<b>kontextus (domináns narratíva)</b>	költői	=	prózai
<b>struktúra</b>	beemelt P (→P)	konszekutív (P – K)	kiszakadt K (→K)

1. ábra: A prózai és költői narratívák közötti kapcsolat

Az első típusba tulajdonképpen a zsoltárok egy komplett csoportja sorolható, olyan zsoltároké, melyek történelmi összefoglalót tartalmaznak, vagyis a költői szövegek egy pontján – meghatározott cél érdekében – evokálódik egy, már ismert prózai narratíva. Ide sorolható a Ps 78 (Egyiptomi kivonulástól Dávidig), a Ps 105—106 (Ábrahámtól a honfoglalásig, a kivonulástól a fogságig) és a Ps 135—136 (a teremtéstől a honfoglalásig), extraként említhető a Ps 89, melynek egy szakasza erőteljesen idézi a Dávid házának adott prófécia üzenetét a 2Sám 7-ből. Ezekben a zsoltárokból a felidézett prózai narratíva végig alá van rendelve a költői szöveg elbeszélői szintjének, és alkalmazása mintegy eszközszerű. Ezen zsoltárok két csoportot alkotnak: egyfelől említhetők a tanító jellegűek (Ps 78 és Ps 89), másfelől pedig a liturgikus jellegűek (Ps 105—106 és Ps 135—136, melyek ikerzsoltárok, jellemzően *hòdû* és *halélû jáh* incipitekkel).

A második típus, vagyis a konszekutív ismétlés annyiban tér el az iméntiektől, hogy ebben az esetben a prózai és a költői szöveg ugyanarra az esemény(sor)ra mutat, a költői

idézi a prózait, ugyanakkor a költői szövegegység függetlenedése, *migrációja nem történt meg*. Miként a történeti összefoglalók a beemelt szerkezethez, úgy ehhez a csoporthoz is sajátos témavilág társul: a szabadítástörténeteké. A két legismertebb és legkorábbra datálható szabadítástörténet, vagyis a 2Móz 14 és 2Móz 15 (Mózes éneke), valamint a Bír 4 és Bír 5 (Debóra éneke), valamint a legcsekélyebb narrativitást hordozó, egyéni, jóllehet a nép érdekeit szolgáló szabadítás története az 1Sám 1. és 1Sám 2. fejezetében (Anna éneke), illetve külön fejezetben térünk majd ki az ugyenezen könyv végén található 2Sám 22 || Ps 18 esetére (Dávid éneke). Az ide tartozó szövegeknek ugyanakkor csak egyik közös vonása a jellegzetes struktúra. Láthatjuk, hogy valamennyi érintett költői narratíva műfaja *sîr 'ének'*, keletkezése pedig – a diegézisen belül értve – közvetlenül követi a prózai szakaszban leírt szabadítást, mintegy a konszekúcióban is kifejeződő reflexióban kultikus választ adva arra.

A harmadik csoport esetében viszont a megfelelő prózai és költői szakaszok azonosítása nem ennyire evidens, a költői verzió ugyanis eltávolodott, teljesen kiszakadt a prózai narratíva keretéből, így valamiféle *markerre* van szükség ahhoz, hogy annak eredeti helyét beazonosíthassuk. Ilyen „kenyérmorzsaként” mutatnak utat a feliratok, azok között is elsősorban a biografált feliratok (*expanded superscriptions*), melyek világosan kijelölik a domináns, prózai kontextust ( $P:N1 > K^+:N1$ ), mely a költői szöveghez hozzárendelendő. E tekintetben pedig kiemelt figyelmet érdemel, hogy a Ps 18 az egyetlen olyan életrajzi zsoltár, mely duplikációja révén egyszerre *része is* egy prózai narratívának, meg *nem is*, vagyis táblázatunk második és harmadik oszlopába egyaránt besorolható. A jelenség magyarázatára a dolgozat egy későbbi pontján részletesen is kitérünk majd. Annyit azonban már most előrevetítünk, hogy a két, csupán morfémaszintű eltérést mutató költői narratíva megismétlése a kánon két különböző pontján, két különböző struktúrában, két különböző feladatot lát el: míg a 2Sám 22 konszekutív struktúrában az őt közvetlenül megelőző fejezet (illetve ezen fejezetekkel együtt magának a Sámuel-appendixnek) témáját veszi csak fel, addig dublettje, a Ps 18 kiszakadt struktúrában viszont ennél nagyobb hatósugárban képes átemelni egy prózai narratíva eseménysorát. A „bevonzott” narratívák eltérő hatósugara azonban nem a zsoltár szövegén, hanem egyes kifejezéseinek beazonosításában mutatkozik meg, mint például: „válságos helyzetemben kiáltok az ÚRhoz” (2Sám 22,7), vagyis először az éhínség okát keresve (ti. 2Sám 21,1) || „válságos helyzetemben kiáltok az ÚRhoz” (Ps 18,7), vagyis a zsoltár felirata alapján minden szorult helyzetben (ti. Góliát ellen indulva, Saul elől menekülve, Absolon elől futva stb.).

## 1. 2. Pszeudonímia és a feliratok: Dávid, mint narratív funkció

A zsoltárokkal kapcsolatos történeti kutatás egyik fontos célkitűzése a szerzőség kérdésének tisztázása volt, melyhez a feliratok jelentették a kiindulási alapot. Ezekről hamar és széles körben kialakult az a nézet, miszerint kései betoldásként, a redaktorok tevékenysége során kerültek csak jelenlegi helyükre, és bár számos információt hordoznak, a műfajiságra és az életrajzi elemekre vonatkozó adatokat leszámítva lényegében egyiket sem tekinthetjük mérvadónak: a dávidi szerzőség datálási alapon vitatható, a további lexikális egységek pedig csak nagy valószínűséggel tekinthetők dallammutatóknak, lévén azoknak már ókori fordítása sem következetes. A feliratokkal tehát azok történeti valóságában több bajunk gyűlhet meg, mint kívánatos, ezért a modern kritika csupán a műfajiság vonatkozásában szentelt nekik különösebb figyelmet.

Elképzeltető ugyanakkor, hogy bár a történetkritika helyesen analizálta a szöveget, vagyis a feliratok valóban egy későbbi redakciós fázisban, az ókori fordítók számára már csak homályos okokból vagy homályos értelemben kerülhettek egy-egy zsoltár elé, az ezekből levont végkövetkeztetés (ti. hogy szervetlen, figyelmen kívül hagyandó elemek), tévesztett csak célt.

A következőkben nem a már ismert, e tekintetben alapvető kutatási eredmények idézettségét kívánjuk számban szaporítani, helyette új irányt kívánunk keresni a továbblépéshez. Ennek iránytűje pedig a *narratív funkció*, amit a zsoltárok felirata és abban – a történetitől bizonyos fokig függetlenedő – Dávid betölt.

### 1. 2. 1. A „dávidizálás” lehetősége és okai

Jóllehet a héber kánon 150 zsoltára közül csak 73 feliratában jelenik meg a *l<sup>e</sup>dáwíd* kifejezés, emellett pedig további szerzők (Aszáf, Jedutun, Kóráh fiai, Mózes, Salamon) is említetnek, mégis már igen korai forrásokban integrálódik Dávid személye a *Zsoltárok könyvének* egészével. Mivel a héber *l<sup>e</sup>*-prefixum legáltalánosabb jelentésében birtokviszonyt jelöl, így a kritikai kutatás a formulát alapvetően a szerzőség fogalmával vagy a szerkesztés tevékenységével hozta összefüggésbe (*lamed auctoris, lamed possessivus*).

Már az i. e. 2. századra írásos formában is rögzült a hagyomány, miszerint a héber kánonban fellelhetőnél jóval többet, 3600 zsoltárt és 450 dalt *írt* Dávid (2Makk 2,13 és

11QPs<sup>a</sup> col. 27), rabbinikus forrásokban pedig a Pentateuchosz párhuzamaként említik a Dávid által írt „zsoltárok öt könyvét” (Midrás Tehillim 1:2, bTalm Baba Batra 14b). Bár *Sámuel* és a *Krónikák könyve* Dávid életének csak bizonyos, főbb eseményeit tartalmazza, és azokat is különböző aspektusból mutatják be, figyelemre méltó ugyanakkor, hogy Dávid *szerzői* tevékenységéről egyik korpuszban *sem* találunk explicit utalást – ahogyan a Héber Biblia más pontjain *sem* (vö. Neh 12,36; Ámós 6,5; 1Krón 23,5; 2Krón 29,26–27). A történeti könyvek egyetlen alkalommal említik csak Dávidot dalszerzőként (2Sám 1,17–27), ám ez a költemény is egy nekrológ, ennél fogva témájában és ihletettségiében teljesen idegen a *Zsoltárok könyvének* egészétől, következésképp annak nem is válhatott soha részévé.

Néhány, a dávidi szerzőség témáját konkrétabban is érintő tanulmányban<sup>33</sup> érzékelhető egyfajta elégedetlenség ezen hiányosság okán, holott a héber kánon több alkalommal is bemutatja Dávidot, jóllehet egy egészen másfajta, ugyanakkor a zsoltárokhoz igen közelálló minőségben, mely érdekes módon marginalizálódik a szakirányú kutatásokban.<sup>34</sup> Minekokán azonban a történeti könyvek többszöri és részletes leírást adnak Dávidról, mint Isten felkent *dicsérőjéről*, aki hangszeres játékaról (1Sám 16,17–23) és önfeledt táncáról vált közismertté (2Sám 6,5.14–15), s akinek hatalomra jutása után szívügyévé lett a non-stop, hangos, dinamikus dicséretszolgálat megalapítása, meglehet, hogy a tényleges szerzőség koncepciója helyett ebbéli minőségében Dávid lényegesen közelebb hozható a zsoltárok egészéhez.

A Dávidnak tulajdonított 73 zsoltár közül valószínűleg soha nem tudjuk majd pontosan megmondani, *írt-e akár egyet is* Dávid, személyesen, de mint arra hamarosan rámutatunk, ez a kérdés igazából nem is lényeges. Bár meglátásunk szerint nem uniformizálható Dávid kapcsolatának minősége valamennyi, nevét viselő zsoltárral, azt mégis nagy magabiztossággal kijelenthetjük, hogy a biografált panaszzsoltárok(!)<sup>35</sup> felirataiban nem jelenhet meg *tényleges* szerzői tevékenység okán, jóllehet ennek ellenére vagy ettől függetlenül nagyon is indokoltan tűnik fel. Az az elsöprő dinamika ugyanis, ami például az

<sup>33</sup> Rolf RENDTORF, „The Psalms of David: David in the Psalms”, in: Peter W. FLINT – Patrick D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Leiden—Boston: Brill, 2005), 53–64.

<sup>34</sup> Hulisani RAMANTSWANA, „David of the Psalters: MT Psalter, LXX Psalter and 11QPs<sup>a</sup> Psalter”, in: *OTE* 24/2 (2011), 431–463.

<sup>35</sup> A biografált zsoltárok megnevezésére a nemzetközi szakirodalomban általában használt megfelelők: *expanded superscription* (Rendtorff), *historical superscription* (Wilson).



üldöztetései vagy egyéb viszontagságok idejére mutató költeményeiből árad és hoz változást, az imádkozás performatív eseményében tör felszínre, egyszeri és megismételhetetlen, ellenben *imitálható*. Egy költő, akinek szemében Dávid már egy, önnön történeti valóságától függetlenedett „irodalmi alak”, egy fogalom, egy hívószó, könnyűszerrel írhatja meg témájához méltó művészi alkotását, megszólalhat Dávid hangján (*dativus modi*), szituálhatja hősét az adott kontextusban, drámai dialógusokat alkotva Isten és ember között. Csekély tehát annak valószínűsége, hogy Dávidnak *szerzőként* van köze a zsoltárokhoz,<sup>36</sup> ám sokkal fontosabb ennél az, hogy 73 zsoltár – s azon belül is 13 biografált – kifejezetten megköveteli, hogy Dáviddal hozzuk összefüggésbe az értelmezés során.<sup>37</sup>

Mégha azonban nem is vitatjuk el, hogy a biografált panaszzsoltárok költője a történeti Dávid, akkor is látnunk kell, hogy keletkezésük alapvetően *irodalmi* tevékenység, s nem hiteles történeti dokumentáció eredménye. Másképpen megfogalmazva, a dávidi zsoltárok „dávidisága” nem egy, a külső, régészeti vagy nyelvészeti úton bizonyítható reális, közvetlen kapcsolatból származik a zsoltárok és a történeti Dávid személye között, amely, ha nincs, azzal együtt a „dávidiság” is csak illúzió. Éppen ellenkezőleg, a „dávidiság” egy, a Szentírás világán belül létező, önálló valóság, melynek igazsága, érvényessége és autentikussága a külső világban elvégezhető bizonyítástól abszolút független.<sup>38</sup> A jelenség az irodalomtudományban *rezonancia* néven ismert, s meglátásunk szerint – a biografált panaszzsoltárok esetében legalábbis – leginkább ennek megfelelően értelmezendő a *l<sup>e</sup>dáwíd* kifejezés: „Dávid [történet]éhez [kapcsolódva]”.

A dávidi zsoltárok további *Gattung*jaiban azonban – mint például királyzsoltárok, dicséretes vagy bölcsességi zsoltárok – a tényleges szerzőség lehetősége már jóval valószínűbb, hiszen ezek esetében nem mutatható ki hasonlóan éles ellentmondás a *Gattung* és a feltételezhető *Sitz im Leben* között.

<sup>36</sup> J. Clinton McCANN, „The Shape and Shaping of the Psalter: Psalms in Their Literary Context”, in: William P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms* (Oxford: Oxford UP, 2014), 353.

<sup>37</sup> Gillis GERLEMAN, „Psalm CX”, in: *Vetus Testamentum*, 31 (1981/1), 2.

<sup>38</sup> FRYE, *ibid*, 95.

### 1. 2. 2. Dávid, mint „nom de plume”

A jelen dolgozatban érvényesülő szemlélet szerint tehát a feliratokban megjelenő Dávid nem – feltétlenül – a szerzővel azonosítandó, sokkalta inkább egy narratív utasítás az interpretáló olvasó számára: a zsoltár Dávid életéhez kapcsolódva értelmezendő. Az MT 150 összesen 73 zsoltárnál ad efféle iránymutatást, míg ezen belül csupán 13 esetben konkretizálja az élethelyzetet, melyben a zsoltár elhelyezendő. Más úton is magyarázható ugyanakkor Dávid nevének funkciója a feliratokban, ez pedig az „írói álnév” (ang. *pen name*, fr. *nom de plume*)<sup>39</sup> stratégiája, vagy a bibliatudományban ismertebb nevén a pszeudepigráfia jelensége.

Mint az imént is utaltunk rá, a történeti kutatás a szerzőséggel kapcsolatos aggályait hamar megfogalmazta, és a zsoltárok többségétől elvitatta a tényleges dávidi szerzőség lehetőségét. Ezzel szemben szinte megfogalmazásuk pillanatától rendre jelentkeznek azon törekvések is, melyek ennek ellenkezőjét igyekeznek bizonyítani. Sok esetben azonban egyfajta szorongás hatja át ezeket az érveléseket, bizonyos fokú félelem annak lehetőségétől, hogy ha a zsoltárok zöme valóban „csak dávidizált”, vagyis pszeudepigrafa, az egyenértékű azzal, hogy hamisítvány. A tudományos párbeszédnek e kérdés vonatkozásában az irodalmi-nyelvi megközelítés újabb lendületet adhat éppen azon a ponton, ahol a történetkritikai *contra* teológiai diskurzus állóháborúja kialakult. Ehhez szükséges kicsit részletesebben is megvilágítanunk a pszeudepigráfia természetét.

A biblikus irodalom erőteljes szóbeli gyökereire fentebb már tettünk utalást, ahogyan arra is kitértünk röviden, az írásbeliség hogyan kapcsolódott be és lett ennek a hermeneutikai rendszernek szerves, a későbbiekben domináns tagja. Az írásbeliség folyamata természetesen a szerző és a redaktor fogalmára is nagymértékben kihatott:

„[...] a szájhagyomány rendszerint névtelen, a kifejlett íráskultúra pedig általában néven nevezi szerzőit. A pszeudonímia melyet a Bibliában és rajta kívül is megtalálunk, átmeneti állapot a kettő között, és ezt a modern gondolkodás még nehezebben fogadja be. [...] Idővel a pszeudonim azonosulás összeütközött a kifejlett írásos kultúra ethoszával, mely a pszeudonimiát írói leleménynek vagy merő csalásnak tartotta.”<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Monika FLUDERNIK, *An Introduction to Narratology* (London—New York: Routledge, 2009), 14.

<sup>40</sup> FRYE, *ibid*, 341—342.

Frye a *Kettős tükör* című, a Bibliát szélesebb irodalmi kontextusba ágyazó munkájában a szerzőség tekintetében is amellet érvel, hogy egyaránt cél- és időszerű volna elfogadni e szövegeket azoknak természetes tulajdonságaival együtt, megértésükben pedig nagyobb figyelmet szentelni a kultúrantropológiai tényezőknek (ti. hogy emberek írták le emberek számára a deklaráltan Istentől eredeztetett üzeneteket). Frye szerint ugyanakkor a Bibliáról alkotott egyetemes képünk pontonként jelentős revideálásra szorul. Mint később is fogalmaz:

*„Megszállottan ragaszkodunk ahhoz a modern felfogáshoz, hogy mindaz a minőség, amelyet az irodalomban csodálunk, az író egyéniségéből származik, és ezért nehezen ismerjük fel, hogy a könyörtelen egyéniségrombolás több eleveenséget és eredetiséget tudott teremteni, mint kevesebbet. Márpedig, a jelek szerint, így van.”<sup>41</sup>*

A Biblia bámulatos egyénisége, irodalmiságának, struktúrájának és üzenetének gazdagsága, fensége, minősége már csak a szövegkeletkezés évszázadokra nyúló gyakorlata folytán sem lehet pusztán emberi képesség eredménye, tekintve, hogy bár az anyag korántsem monolitikus, mégis koherens annak tartalma. Az *ember* e szent iratcsoport lejegyzésében szükségszerű, de nem elsődleges tényező, ami a pszeudonímia jelenségében is érzékletesen ölt testet. Hovatovább, Frye-jal egyetértésben mondhatjuk mi is, hogy „a Bibliának, [igazából] nincs szerzősége: [annak ugyanis,] hogy ki a szerző, a Bibliával kapcsolatban az égvilágon semmi jelentősége”.<sup>42</sup> Mielőtt Frye szavaiból a blaszfémia hangját vélnénk kihallani, gyorsan tisztáznunk kell, hogyan is érti, amit mond. Frye itt nem a nyilvánvalóan létező humán szerzők egzisztenciáját tagadja, hanem azt a vélt szükségszerűséget, amit a modern gondolkodás a történeti hitelesség kritériumában a szöveggel és megalkotójával szemben támaszt. Bármily sajnálatos, a biblikus könyvek nagy részéről elmondható, hogy vagy nem a tényleges szerzők neve, vagy pedig a szerzők és redaktorok neve egyáltalán nem maradt fenn, így két lehetőségünk marad, véli Frye: vagy barangolunk tovább a hipotézisgyártás fáradságos és illuzórikus világában, vagy izgalmasabb kérdések felé fordulunk.<sup>43</sup> A posztmodern nyilvánvalóan ez utóbbit választja.

Mivel a szövegek „close reading”-jében a külső, szociológiai tényezők (ti. a *Sitz im Leben*, a tényleges szerző, a datálás stb.) teljes mértékben irrelevánsak, hiszen az elősorban

---

<sup>41</sup> FRYE, *ibid*, 340 – kiemelés tőlem.

<sup>42</sup> FRYE, *ibid*, 338.

<sup>43</sup> FRYE, *ibid*, 92.

az iránt érdeklődik, amit és ahogy a szöveg stilisztikai és elbeszéléstechnikai úton mondani tud,<sup>44</sup> újabb szövegelméleti kutatások ismét figyelmet szentelnek a szerző (*author*) *funkciójának* is. A bibliatudomány oldaláról ezt az igényt már Gillis Gerleman is megfogalmazta a '80-as években:

*„Richtig dabei ist, daß die sogenannten Davidpsalmen nicht oder nur in seltenen Ausnahmen von David herrühren dürften. Das hat aber für die Psalmenauslegung kein großes Gewicht. Die Verfasserfrage ist für diese Literatur zwecklos und uninteressant. Die wichtige Frage ist nicht, wer einen Psalm geschrieben hat, sondern in wessen Mund er gelegt wurde.“*<sup>45</sup>

Úgy látjuk, Gerleman a zsoltárok szerzőségi kérdésének lényegére tapint, mikor a tényleges identifikálás szándékát lényegtelennek és soha célt nem érő törekvésnek minősíti. A humán szerző azonosítása helyett sokkal fontosabbnak látja kutatni azt a *funkciót*, mely a zsoltárokkal együtt több ezer éve nagyon is él: „[...] die Arbeitshypothese [soll] zugrunde gelegt werden, daß der Psalm eine Aussage Davids sein will.”<sup>46</sup> Vagyis a zsoltárértelmezésben Dávidnak minősített szerepe van, amit a történeti körülményektől függetlenül, ha kell, azok dacára is tiszteletben kell tartanunk. Ez a funkció pedig nem más, mint a narratív keret és a történet hőisének kijelölése.

A szerző kérdése kapcsán nem kerülhetjük meg Roland Barthes páratlan írását, mely jóllehet 1968-ban született, visszavonhatatlan fordulatot hozott a szerzőségről alkotott irodalmi-nyelvi felfogásban. Barthes több lépésben mutat rá, hogy egyfelől a szerzőség alapvetően modern koncepció, mely az etnografikus társadalmaknak nem volt sajátja. Azokban ugyanis énekmondók közvetítették és használták bravúrosan a narratív kódokat, akiket lehetett csodálni előadásukért, de nem többért. Másfelől, a modern kritikát „zsarnoki módon uralja” a szerző, akinek műveire úgy tekintünk, mintha abban ő maga tárná fel – allegorikus úton – önnön titkait, s ha a kritikus „megfejtette” a szerzőt, máris „megfejtette” a művet. Barthes szóban forgó írásában azonban amellet érvel, hogy a klasszikus irodalomkritika ezen felfogásával együtt a szerző koncepciója is megbukott. Mint fogalmaz, Mallarmé ingatta meg először a szerző státuszát, elsőként ismerve fel, hogy a szerző nem több annál, aki „ír”, helyébe pedig annak kell lépnie, akit – úgy gondolta – birtokol: a nyelvnek. Az olvasóhoz ugyanis nem a szerző, hanem a nyelv beszél.

---

<sup>44</sup> FLUDERNIK, *ibid*, 13.

<sup>45</sup> GERLEMAN, *ibid*, 2.

<sup>46</sup> GERLEMAN, *ibid*, 3.

„A klasszikus kritika sosem foglalkozott az olvasóval; számára nincs más ember az irodalomban, csak az, aki írja. Ma már nem dőlünk be az ilyen szófacsarásnak, [...] tudjuk, hogy az írásnak csak akkor lesz ismét jövője, ha megfordítjuk a mítoszt: az olvasó születésének ára a Szerző halála.”<sup>47</sup>

Habár az elbeszélés elmélete szempontjából a szerző kiléte irreleváns, lévén a szövegen kívüli valósághoz tartozó entitás, ám „visszatérése” a narratív tanulmányokba az utóbbi évtizedekben fokozatosan megfigyelhető. Legmarkánsabban Fotis Jannidis munkájával valósult ez meg (*Rückkehr des Autors*, 1999), aki újra elővette a kérdést, amit korábban, már a '60-as években is élénk vita övezett. Az egyik oldalon Wayne C. Booth (*The Rhetoric of Fiction*, 1961) fogalmazta meg a beleértett szerzővel (*implied author*) kapcsolatos álláspontot, aki megjelenhet a narratívában, ezáltal antropomorfizálódhat, de megmaradhat a szövegvilágon kívüli tényezőként is. A másik erre vonatkozó nézet főként Európában honosodott meg,<sup>48</sup> ahol a beleértett szerző fogalmát kerülni igyekeztek, helyette pedig ragaszkodtak a *narrátor/szerző* fogalompár következetes szétválasztásához. Monika Fludernik például, aki Dorrit Cohn egykori tanítványa, ma pedig a nemzetközi narratológia egyik vezéralakja, jól hasznosítható distinkcióval indítja szerzőségről alkotott nézeteinek bemutatását: „The author of a text is not necessarily the person who composed that text.”<sup>49</sup> Elgondolkodtató különbségtétel. A folytatás nem kevésbé, melyben Fludernik Harold Love *Attributing Authorship* c. 2002-es munkáját idézi, melyben a szerzőség négy különböző formájáról olvashatunk:

- (1) **ihletadó szerző** (*precursory authorship*): azon műnek vagy műveknek szerzője, amely forrása volt vagy nagy hatást gyakorolt a vizsgált mű létrejöttére
- (2) **kivitelező, végrehajtó szerző** (*executive authorship*): az a személy, aki a szöveg megalkotásáért felelős, tehát megírja, formázza azt. Itt Fludernik külön megemlíti a másolót és az írnokot, akik nem tartoznak ezen szerzőség hatókörébe, lévén ők nem változtatnak a szövegen, munkájuk nem kreatív, hanem pusztán mechanikus.
- (3) **feltüntetett szerző** (*declarative authorship*): aki az elkészült mű címlapján feltűnik, szerzőként a köztudatba bevonul. Fludernik ismét megjegyzi, ez a személy akkor is szerzői minőséget élvez, ha ténylegesen semmi kapcsolata nincs a szöveggel, hanem azt valójában egy másik, névtelen „szellemíró” (*ghost writer*) hozta létre a háttérben.
- (4) **utógondozást végző szerző** (*revisionary author*): ő felelős a szöveg emendálásáért, ő a kiadás előtti szöveggondozás feladatait elvégző személy, többnyire tehát egy szerkesztő, lektor vagy a szerző egyik közeli hozzátartozója.

<sup>47</sup> Roland BARTHES, „A szerző halála”, *A szöveg öröme* (Budapest: Osiris, 1996), 50—55.

<sup>48</sup> Gérald GENETTE, *Narrative Discourse Revisited* (Ithaca: Cornell UP, 1988); Dorrit COHN, *The Distinction of Fiction* (Baltimore: John Hopkins UP, 1999).

<sup>49</sup> FLUDERNIK, *ibid*, 15.

A szerzőségről alkotott fogalmi kereteinket minden bizonnyal szélesíti Fludernik és Love fent bemutatott összefoglalója, és hamar felfedezzük az új perspektívákat, melyekbe a *l'dáwíd* kifejezés ezek fényében kerülhet. A fogalom differenciálása rendkívül fontos és továbbmutató lehet, hiszen mind a négy tényező önálló funkciót hordoz, erőteljesen hat és valamilyen szempontból jelentősen módosítja is a majdani végterméket. Mint korábban is említettük tehát, Dávid, mint szerző, az iménti kategóriák bármelyikében elhelyezhető. Egyéni választásunk bár méltán tarthat szélesebb érdeklődésre is számot, a jelen munkában végzett narratív zoltárértelmezés lényegi részére azonban különösebb hatást nem gyakorol.

Fludernik a szerzőség témája kapcsán még két megfontolandó kitételrel él, melyekről mi is említést kívánunk tenni. Az egyik, hogy egészen a modern könyvkiadás koráig nem mutatkozott igény egy mű szerzőségének konkretizálására, a közönség nem keresett kézzel fogható és azonosítható embert a háttérben (vö. Roland Barthes fentebb idézett gondolatai). Fordulat csak később és azért következett be e téren, hogy a nagy nyilvánosság elé került tartalom által okozott esetleges károkért az elszámoltathatóság és felelősségre vonhatóság biztosított legyen. Nyilvánvaló, hogy a zoltárok körül a zsidó társadalomban ilyesfajta bonyodalmakra nem kellett számítani, hiszen egyfelől, a kiadást megelőzte a kánonalkotás szelekciója, ami eleve redukálta – legalábbis törekedett redukálni – a „nemkívánatosnak” minősülő iratok közkézen forgását, általános pozitív társadalmi megítéltetését (vö. apokrif, pszeudepigrafa). Másfelől pedig, valamennyi létező hipotézis szerint is csak hiteles forrásból kerültek ki zoltárok, legyen szerzőjük Dávid, a kultikus próféták vagy a második Templom környezetében működő írnokiskolák növendékei.

Fludernik másik megjegyzése szintén a szövegekért és azok tartalmáért vállalt felelősségre vonatkozik. Itt Lukas Erne-t idézi (*Shakespeare as Literary Dramatist*, 2003), aki emlékeztet bennünket arra, hogy egészen Erzsébet koráig nem volt szokás egy színpadi mű szerzőjét megnevezni, hiszen a tartalomért és az előadás minőségéért maga a társulat tartozott felelősséggel. Meglátásunk szerint ez a jelenség analóg módon, a biblikus anyag hagyományozásának hátterére is átültethető, vagyis névtelen szerzők és redaktorok munkájáért maga a zsidó társadalom tartozott felelősséggel a tekintetben, hogy a számos, közkézen forgó irat közül melyeket választja ki és melyeket ruházza fel kanonikus értékminőséggel. Az irodalomtörténet ezen általános gyakorlata is segíthet megérteni tehát, miért hallgatja el vagy helyettesíti álnevekkel a hagyomány azon személyek valódi kilétét, akik a szerzőség bármely fokán érintkeztek a szövegekkel, és hogyan működhet ennek

ellenére a Szentírás az egész társadalmat egységesítő és szervező erőként – a szövegek létrehozása, tradálása és tanítása okán viselt kollektív felelősség révén.

A modern korok koncepcióinak utólagos visszavetítése tehát nehezen, de feltétlenül kikerülendő csapda, a szerzőség konkretizálásán kívül azonban más területen is jelentkezik. Végezetül még két rövid példával illusztrálnánk ezen megállapítást. John Van Seters a közelmúltban két munkájában is részletesen foglalkozott a redaktorok személyével, tevékenységével (*The Edited Bible: The Curious History of the „Editor” in Biblical Criticism*, 2006), valamint a Dávid-narratíva átfogó elemzésével (*The Biblical Saga of King David*, 2009). Az első vonatkozásában hitelt érdemlően bizonyította, hogy a Wellhausen által alapjaiban meghatározott redaktori „imidzs” merőben anakronisztikus, hiszen az, ahogyan ő a redaktor és a redakció folyamatát modellálta, lényegében a könyvnyomtatás korára lesz majd csak jellemző.<sup>50</sup> A második mű tekintetében David B. Schreiner írt méltató recenziót 2012-ben. Schreiner egyfelől üdvözli Van Seters azon törekvését, hogy a Dávid-narratívák elemzése során a szinkron és diakron vizsgálat dialektikájának kibékítésére törekszik: egyfelől figyelmet fordít a kész szöveg művészi elbeszéléstechnikájának elemzésére, melyet gyakran a történeti kutatás képtelen felismerni, mivel a redakciós rétegek szétválasztásával a szöveg atomizálását végzi, másfelől Van Seters nem ignorálja a történeti kutatások, a régészet vagy a *Vorlagék* tanúságait sem, az eredményeket pedig kiválóan integrálja saját felvetéseinek rendszerébe. Van Seters újító meglátásai közül az egyik a Dávid-narratívák bevett értelmezésének módosítására vonatkozik. Van Seters ugyanis meggyőzően érvel amellett, hogy Dávid történetei irodalmi rokonságot mutatnak az izlandi sagákkal, s bár mindkét műfaj erős történelmi jelleget ölt, valójában egyikük sem tekinthető apologetikus jellegű, historiografikus szövegnek. Más szóval, a Dávid-narratívákban kevésbé a történelmi, mint inkább az irodalmi természet dominál. Van Seters ugyanis a sagák és a „valódi történelem” között csupán laza kapcsolatot feltételez. Mint rámutat, a biblikus történetekben ábrázolt jeruzsálemi viszonyok nem felelnek meg a régészeti úton is bizonyítást nyert, valódi, 10. századi állapotoknak, sokkal inkább a salamoni felvilágosodás utáni korszak visszavetítéseként szűrődnek be a szövegekbe.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> CASSUTO, *ibid*, XV.

<sup>51</sup> David B. SCHREINER, „Van Seters, John, The Biblical Saga of King David”, in: *Journal of Hebrew Scriptures*, 12 (2012), r. 43.

Vagyis, a szerző identifikálásának szándéka, éppen úgy, mint a Dávidról szóló történeti könyvek anyaga, bizonyos fokig anakronisztikus, azokban a későbbi korok igénye és hatása fogalmazódik meg, ám ez, mégha így is van, a biblikus (prózai vagy költői) narratívák értelmezése (pl. a szerző kiléte) vagy minősítése szempontjából (ti. hogy történelmi szempontból hiteles kordokumentum-e) teljességgel irreleváns, hiszen a Dávid-saga és a dávidi zsoltárok ettől függetlenül is autentikus, hiteles *irodalmi alkotások*.

### 1. 2. 3. A biblikus historiográfia és a mitikus szerkezet

A biblikus történetírásban Frye szerint „csak két elem van: irodalom és történelem. Nincs hisztérika, mely azt rikoltja, hogy mindent el kell fogadnunk úgy, ahogy van, az egyarányúakat is [utalás egy izlandi sagában feltűnő szokatlan lényre], sőt különösen az egyarányúakat, máskülönben lesújt ránk az Isten haragja [...]”.<sup>52</sup> A sagákban és a biblikus történelemben is dominánsan van ugyanis jelen az *irodalmi* faktor, melyet nem ignorálhatunk, ugyanakkor számúznunk sem kívánatos. Ehhez azonban Frye szerint szorosan kapcsolódik még két kulcsfogalom: a mítosz és a demitologizálás fogalmai.

Mint azt munkájában a szerző kifejti, sajnálatos módon a közvélekedésben a hamisítás, hiteltelenség, mese képzete társul ezen kifejezésekhez, a tudományos gondolkodásban azonban a mítosz (*müthosz*) háromféle értelmezésével találkozhatunk. Az egyik a mitikust ’történetietlen’, ’valótlan’ értelemben kezeli (történetkritika), a másik például Rudolf Bultmannál jelenik meg (*Kerygma and Myth*, 1953), mintegy a *kérügma* ellentétéként (teológia), a harmadik számára pedig a *müthosz* ’cselekmény’, maga az ’elbeszélés’, vagy általánosabban szólva a ’szavak egymásutánba rendezése’, ’narratíva’ (irodalomkritika).<sup>53</sup> Jelen kutatás szemléletében az utóbbi, irodalmi felfogás tükröződik, a továbbiakban tehát a fogalmat ennek megfelelően, a lehető legprofánabb és értéksemleges jelentésében alkalmazzuk, miként Frye is teszi.<sup>54</sup>

Ennek fényében megállapíthatjuk, hogy ha a mítosz ’szavak elrendezése’, akkor azokhoz evidens módon tartozik „mitikus szerkezet” is, ami akkor is sajátja a mítosznak, ha van benne „igazság”, és akkor is, ha nincs. Az Írás tehát *irodalmi* szempontból mitikus, ám

---

<sup>52</sup> FRYE, *ibid*, 94.

<sup>53</sup> FRYE, *ibid*, 74—75.

<sup>54</sup> FRYE, *ibid*, 75—107.



ezzel nem igazságtartalmára vonatkozóan tettünk kijelentést, hanem eredendően *szöveges természetéről* nyilatkoztunk: narratívái egy meghatározott és kifejthető szerkezettel társulnak úgy egyénileg, mint a Biblia egészét tekintve egyaránt. Ennek tudatában a teológiában és a bibliakritikában is bevett demitologizálás fogalma is új megvilágításba kerül:

*„Érthetetlen, hogy miért nem lankad a rögeszmés ragaszkodás a Biblia történelmiségéhez, és miért nem fordul a figyelem ígéretesebb felfedezések felé. Elégge hiábavaló igyekezetnek látszik kibányászni a >>lerakódott mitológia<< rétegei alól az igazi történelmi anyagot, főleg, ha célunk bibliakritikai, nem pedig történelmi.”<sup>55</sup>*

A Frye által is vizionált „ígéretesebb felfedezések” ezen mitikus szerkezet és mitikus tartalom, vagyis a szövegek narratív természetének mélyebb kutatásával valósulhatnak meg, ezzel szemben pedig „a Biblia bármely részét >>demitologizálni<< annyi, mint kitörölni” – írja Frye.<sup>56</sup> A Biblia bámulatos műfaji gazdagsággal, elbeszélő jellegű szövegek egész tárházát szolgáltatja, melyek együttesen a biblikus mitológia (narratívarendszer) megalkotói.

A mítosz fogalmának fenti, tágabb értelmezése mellett (ti. 'elbeszélés') azonban a gyakorlatban szűkebb értelemben is használjuk azt. A „másodlagos értelemben vett mítoszok” olyan specializálódott elbeszélések, melyek jól megkülönböztethetők a (nép)meséktől, méghozzá két karakterjegy jóvoltából: „egyrészt költői történet, és ezt teremti újra az irodalom; másrészt olyan történet, amelynek sajátos társadalmi funkciója van, egy adott társadalom cselekvési programja.”<sup>57</sup> Másképpen fogalmazva, a modern mítoszfelfogásnak – minthogy az 'hiteltelen', 'hamis', 'meseszerű' – éppen az ellentéte igaz: a mítosz a társadalom egésze szempontjából nagyon is jelentőségteljes, meghatározó és hitelre érdemes.

*„A mitológia nem datuma, hanem factuma az emberi létezésnek: a kultúra és a civilizáció világához tartozik, melyet az ember teremtett, s amelyben azóta is él. [...] A mítosz – és ez az igazi lényege – körülhatárol egy emberi közösséget, majd azt vizsgálja bent, nem pedig a természet működését, kint. [...] A mitológia nem közvetlen válasz a természeti környezetre.”<sup>58</sup>*

A Biblia tehát meglátásunk szerint *a fenti értelemben* vett, specializálódott, másodlagos mítoszok rendszere: a mindenkori biblikus társadalmak számára megfogalmazott cselekvési program, olyan nélkülözhetetlen és meghatározó történetek

<sup>55</sup> FRYE, *ibid*, 92.

<sup>56</sup> FRYE, *ibid*, 74.

<sup>57</sup> FRYE, *ibid*, 102.

<sup>58</sup> FRYE, *ibid*, 83–84.

összefüggés-hálózata, melyek körvonalazzák az adott társadalmat, hordozzák mindazon információkat, melyekre az adott közösség és az azt alkotó egyének identitása, társadalom- és világképe, Istenről és ember viszonyáról alkotott képe épülhet. Az irodalom a mítosz fejlődésének szükségszerű és szerves következménye, következésképp a Bibliát is áthatja, ami végső soron ugyan *„nem metaforikus úgy, mint a költészet, bár csupa metafora, és költői, noha nem irodalmi mű”*.

#### 1. 2. 4. Dávid lámpása

Láthatjuk tehát, hogy bárhogyan is értelmezzük a szerzőség koncepcióját a zsoltárok vonatkozásában, az egyáltalán nem befolyásolja vagy szorítja háttérbe Dávid elvitathatatlan szerepét és eleven kapcsolatát a művekkel, ami a későbbiekben is töretlenül fennáll, jóllehet átalakul. Ezt példázza a – nem dávidi – Ps 132, ami köztudottan már egy olyan királyzsoltár, melyben az aktuális király Dávidra *tekintve* járul Isten elé: *„Emlékezz, URam, Dávidra, minden viszontagságára! Aki esküt tett az ÚRnak, fogadalmat Jákób erős Istenének [...] A te szolgádért, Dávidért ne fordulj el felkent királyodtól!”* (Ps 132,1.2.10). A megfogalmazás egyértelműen arra utal, hogy a zsoltárok keletkezésének ezen szakaszában Dávid személye áttételesen már a dávidi dinasztia reprezentánsa lett: az aktuális, felkent király Dávidra utal vissza, mikor a Mindenható segítségéért könyörög.<sup>59</sup> A nyilvánvaló helycsere további lehetséges folyamányáról, történetesen arról, hogy Dávid neve a kései keletkezésű zsoltárokból esetleg már a mindenkori uralkodó „trónneveként” értelmezendő, nem pedig a történelmi Dáviddal azonosítandó, A. M. Honeyman is említést tett 1948-ban („The Evidence of Regnal Names Among the Hebrews”), majd James Muilenburg vetette fel ismét 1956-ban („The Birth of Benjamin”). Mindketten a Mari-dokumentumokra hivatkoztak, melyekben gyakorta előfordul a *dawidum* kifejezés ’uralkodó’ jelentésben, amiből arra következtettek, hogy ez egy végső deriváció az izraelita monarchák regnálásuk alatt felvett nevéből.<sup>60</sup>

A későbbi dávidi dinasztiákra azonban nemcsak Dávid neve és ígérete öröklődött át, hanem ahhoz és azzal szoros összefüggésben egy szimbólum is társult, melyről a történelmi

---

<sup>59</sup> RENDTORFF, *ibid*, 62.

<sup>60</sup> Walter G. WILLIAMS, „Liturgical Aspects in Enthronement Psalms”, in: *Journal of Bible and Religion*, 25 (1957/2), 120.

könyvekben először a Sámuel-appendixben esik szó: „*Akkor ilyen esküt tettek Dávidnak a hívei: Nem jöhetsz többé velünk az ütközetbe, hogy el ne oltsd Izrael lámpását [nér].*” (2Sám 21,17). Ez a motívum a rákövetkező fejezetben, illetve annak legközvetlenebb intertextusában, a Ps 18-ban is feltűnik, majd pedig a történeti könyvekben később még két helyen tér vissza (*nîr* alakban): először Ahija próféta és Jeroboám találkozásakor (1Kir 11,36), majd pedig a negatív uralkodói mérleggel záró Abija fiára, Asára lesz vonatkoztatható (2Krón 14—16). A *lámpás* – pontosabban olajlámpás – tehát a királyi hivatallal azonosítható metafora: a Dávid házának adott (messiási) ígéret bizonyosságát, a garantált trónutódlást és jogfolytonosságot<sup>61</sup> magába sűrítő költői kép.

---

<sup>61</sup> RENDTORFF, *ibid*, 62.

## 1. 3. Paradigmaváltások: a bibliakritika természetes megújulása

### 1. 3. 1. A paradigmák élete és a Kuhn-ciklus

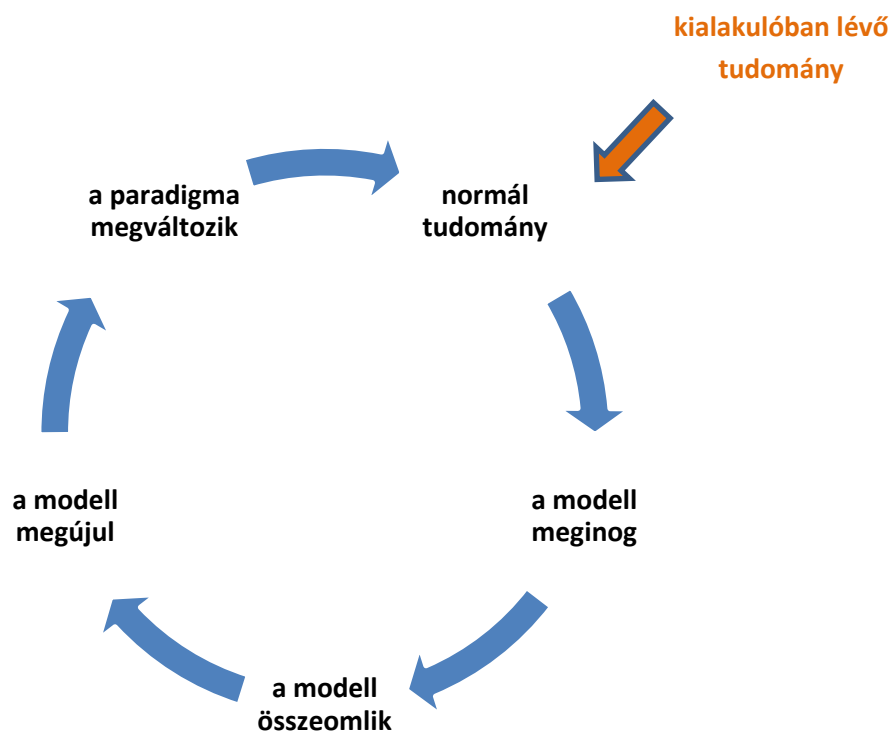
A világ megismerésének, az adatok, információk rendszerezésének képessége és szükségszerűsége végigkíséri az emberi életet, biztosítva a születéstől az elhalálózásig tartó fejlődés lehetőségét. Az uralkodó paradigma nem más, mint az addig megismert valóság értelmes keretrendszere, mely behatárolja az új ismeretek feldolgozásának lehetőségeit.

A svájci pszichológust, Jean Piaget-t (1896—1980) a fejlődéslélektan megalapozójaként tartják számon. Piaget meglátása szerint a megismerés élethosszigan tartó folyamata nemcsak az ismeretek felhalmozásából áll (*akkumuláció*), hanem azok mellett *minőségi változások* is jellemzik azt. A minőségi változások egyfelől életkorhoz kötöttek, de mindenképpen egy bizonyos időben következnek el (ti. érés), a továbblépés pedig mindig az előző szint biztonságos elsajátítása után következik.

Piaget a minőségi fejlődés folyamatában két, egymással dinamikus egyensúlyban működő jelenséget nevez meg: az *asszimiláció* során az új ismeret kerül beillesztésre a már kialakult séma keretei közé, míg ennek ellentéte, mikor az új információ a régi *séma* módosítását teszi szükségessé (*akkomodáció*). Minden váltást a fejlődési szakaszok között egyfajta *kritikus periódus* vagy *szenzitív időszak* előz meg, melynek folyamán bizonyos eseményeknek be kell következniük ahhoz, hogy egyes képességek kialakulhassanak. A pszichológia tehát az ember kognitív fejlődésének tanulmányozásával már igen korán rálátást szerzett arra, hogy időről időre szükségszerű azon keretrendszerek változása, melyek az egyénben felhamozódó tudást alkalmazhatóvá teszik.

A társadalomtudományban azonban egészen a '60-as évekig tartotta magát az az elképzelés, miszerint a tudományos megismerés a végtelenségig szolgáltathatja majd az új ismereteket az emberiség számára. Ám ekkor lépett színre Thomas Kuhn (1922—1996) amerikai tudománytörténész, aki bevezette és modellálta a paradigmaváltás (*paradigm-shift*) folyamatát. A tudományos gondolkodás kereteit adó *paradigma* fogalmát Kuhn szigorúan átmenetiként jellemezte, és a változás előtt szükségszerűen nyitottnak látta: „[Paradigms are] universally recognized scientific achievements, for a time, provide model

problems and solutions for a community of researchers.”<sup>95</sup> Kuhn definíciójának egy lényegi eleme továbbá, hogy jellege erősen konszenzusos, vagyis paradigmává nem más válik, mint az, amiről az adott tudós közösség az adott történelmi pillanatban meggyőzhető, más szóval, amit *kész* elfogadni.



1. ábra: A „Kuhn-ciklus”

Thomas Kuhn a társadalomtudományok vizsgálata során állította fel az ezen folyamatot leíró hattyéyzős modelljét, mely „Kuhn-ciklusként” (*Kuhn-cycle*) terjedt el a köztudatban. Kuhn leírása szerint mivel (1) a bevett tudományos paradigma adaptálható válaszokat képes adni a központi problémákra, ezért státuszát igen hosszan meg tudja őrizni („*normal science*”). Bizonyos idő elteltével azonban az adott területen olyan mélyre ásnak már, hogy (2) a felmerülő, új kérdések tekintetében a bevett modell már nem bizonyul kompetensnek, ugyanakkor azonban az újonnan megfogalmazott válaszoknak („*pre-science*”) nincs még kialakult gyakorlata, hagyománya, tekintélye. Az anomáliák felhalmozódásának *szenzitív időszaka* ez, mikor a bevett modell még tartja magát, de már érzékelhető egyfajta feszültség („*model drift*”). Mikor (3) a tudományos érdeklődés az új felvetések megértése

<sup>95</sup> Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1996<sup>3</sup>), x.

íránt szignifikánsabbá válik, mint az addig bevett paradigma válasza, a modell összeomlik („*model crisis*”). Ezt követően kiemelkedik (4) néhány tudományos szereplő, akik úrafogalmazzák a modellt, ezzel pedig egy új paradigmát hoznak létre („*model revolution*”). Ezen a ponton Kuhn egy rendkívül fontos megállapítást tesz: a régi és az új paradigma között olyan radikális a különbség, hogy az az azokat képviselők között is lecsapódik, és heves ellentétet szül. Ennek oka, hogy mindkét tábor a saját szabályrendszere alapján közelíti meg a másikat, vagyis a régi és új paradigmák követői *nem tudnak sikeresen kommunikálni egymással*, egymásról (lásd: Gerstenberger és Zenger pengeváltásait).<sup>96</sup> Mindez azt eredményezi, hogy a paradigmaváltásokkal szemben – márcsak az azt kísérő feszült közhangulat miatt is – erős ellenállás tapasztalható. Az új paradigma státusza azonban ennek ellenére fokozatosan erősödik, hagyományanyaga kitermelődik, és érettségre jut. A konszolidáció hosszas időszakát követően azonban az egész folyamat újraindul, mivel a világ megismerése sosem teljes, az új információk pedig a régi modellek felülvizsgálatát követelik meg.

Kuhn világos rekonstrukciójából számunkra most két tényező kiemelten fontos: az egyik, hogy a paradigmák születése és leváltása is konszenzuson, nem pedig valami egyetemes igazságfogalmon alapul, a folyamat hajtóereje pedig a tudományos elégedetlenség, a kíváncsiság, valamint az innováció elemi késztetése. Éppen ezért, a régi paradigmák területein sem szűnnek meg a kutatások, ám új felfedezések hiányában azok szükségszerűen az úttörők munkásságának revízióra korlátozódnak, miközben a „kreatív energiák” más területeken hoznak létre figyelemfelkeltő eredményeket.<sup>97</sup> Dolgozatunk következő részében éppen ezért mi sem szorítunk a posztmodern ismertetésére, hanem amellet a modern kritika megújulásának bemutatását is fontos feladatunknak tekintjük.

A másik lényeges elem Kuhn rendszerében az emocionális dimenzió: feszültség az egyik oldalon a másik „ostobaságai” okán kerekedett nagy felhajtás miatt, míg feszültség a másik oldalon, hogy az új felvetések jogosságát kétségbe vonják, egyúttal erős vágy fogalmazódik

---

<sup>96</sup> A vitát említi: Nancy DECLAISSE-WALFORD, „The Canonical Approach to Scripture and The Editing of the Hebrew Psalter”, in: Nancy DECLAISSE-WALFORD (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms: The Current State of Scholarship* (Atlanta: SBL, 2014), 9; a vitát lásd: Erich ZENGER, „Psalmenexegese und Psalterexegese: Eine Forschungsskizze”, in: Erich ZENGER (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (Leuven: Peeters, 2010), 24–25.

<sup>97</sup> David M. HOWARD, Jr., „Recent Trends in Psalms Study”, in: David W. BAKER – Bill T. ARNOLD (eds.), *The Face of Old Testament Studies. A Summary of Contemporary Approaches* (Baker Books—Apollos: Grand Rapids, 1999), 361.

meg, hogy a „nagyok” árnyékán végre sikerüljön túlnőni. A paradigmák ugyanis – lassan bár, de – megváltoznak, ám az előző korszak tudósai továbbra is a színen maradnak, számos közös platformon pedig még akár évtizedekig szimultán képviselik (időközben revízió alá vont) nézeteiket az új szemléletmód zászlóvivőivel.

Véleményünk szerint az így kialakult helyzet mindkét oldalon tudatos magatartást követel: a kutatásban évtizedek óta jelen lévők részéről józan és bölcs kritikában, ugyanakkor a sikerek és innováció őszinte elismerésében, míg a fiatal, feltörekvő kutatók részéről a megbecsülés és tiszteletet kinyilvánításában fejeződik ki azok iránt, akiknek életműve lassan kiteljesedik. Mégha ugyanis a „tudományos közízlés” vagy „divat” – miként Gerstenberger annak látja<sup>98</sup> – meg is változott időközben, az előző generációk munkássága és eredményei maradandó értéket képviselnek.

### 1. 3. 2. Paradigmaváltások: „első” és „második naivitás”

Fabiny Tibor, a hazai bibliai hermeneutika jeles képviselője tanulmánykötetében (*Szóra bírni az Írást*, 1994) foglalkozik az eddigiekben megtapasztalt három paradigmaváltással. A témát különösen aktuálissá számára és valamennyiünk számára talán az teszi, hogy míg az első két „ugrás” tőlünk időben távol történt, addig:

*„[...] merész észrevételünk, hogy napjainkban is egy izgalmas paradigmaváltásnak vagyunk tanúi, [hiszen] éppen a nyelv- és az irodalomtudomány, az irodalomkritika meglátásai és eredményei játszhatnak megtermékenyítő szerepet a bibliaértelmezés megújításában.”<sup>99</sup>*

Mint arra Kuhn is rámutatott, teljesen természetes jelenség, hogy „*egyres tudományágak hipotézisei koronként változnak*”, Fabiny pedig sorra is veszi, hogyan látja ezt a folyamatot. A kezdeti értelmezési keret, melyben az Írás helyet kapott, prekritikus és predogmatikus volt, az Írás hordozta az abszolút tekintélyt, melynek olvasása, megélése és beteljesítése volt a cél. A paradigmaváltások sorában az első tehát ebből a „naiv”, tipologikus megközelítésből a teológiai dogmatikához vezetett el, amikor is az Írás és a közösség közvetlen kapcsolatában törés következett be, s az értelmezés feladatát – és felelősségét –

<sup>98</sup> Erhard S. GERSTENBERGER, „Der Psalter als Buch und als Sammlung”, in: Erich ZENGER – Klaus SEYBOLD (Hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (Freiburg: Herder, 1994), 3.

<sup>99</sup> FABINY Tibor, *Szóra bírni az Írást* (Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994), 7.

az egyház vette magára. A legnagyobb tekintéllyel ezt követően már nem a Biblia, hanem az azt értelmő egyház bírt, állításai pedig megkérdőjelezhetetlen dogmává merevedtek. Fabiny a reformáció szerepét és lázadását a katolikus dogmák ellenében jelentősnek ítéli ugyan, ám rámutat, hogy az mégsem hozott valódi változást.

*„A reformáció fellázadt az egyház tekintélyelvűsége, a filozófiára épülő teológia ellen. A sola scriptura elve bizonyos mértékben az első paradigmához való visszatérést jelentett[e], de a hangsúly azért továbbra is a teológiára, a tanításra, a dogmára esett. Csak éppen a teológia >>forrása<< nem az egyház tanítása, hanem a Szentírás lett. A döntő fordulat ellenére [tehát] még mindig a második paradigmában vagyunk.”<sup>100</sup>*

Újabb – ám meglátása szerint továbbra is bizonyos szempontból részleges – fordulat csak később, a felvilágosodás hatására következett be a 18. században, ami a teológiai dogmatikát hátrahagyva tudományos alapokra vezette a bibliakutatást. A tiszta racionalizmus lépett ekkor előtérbe, ám ez nem feltétlenül volt előre mutató, bármennyire is kecsegtetett annak látszatával. Mint arra ugyanis Fabiny maga rámutat, míg a középkorban az egyház sajátította ki az Írás értelmezésének jogát, addig a modern korban ugyanezt a tekintélyelvű, elitista attitűdöt a szakteológusok öltötték magukra, vagyis meglátása szerint a modern kritika öregbíti az egyházi dogmatika hordozta azon veszélyt, hogy az értelmezés lehetőségét nem hagyja meg az egyszerű olvasónál.<sup>101</sup>

E harmadik paradigmában – az elkötelezett, tudományos vizsgálatoknak alárendelve – az Írás eredendő integritása azonban megsérült, s ezt találóan érzékelteti a „szétszedett óra” metaforájával Robert Polzin:

*„Traditional biblical scholarship has spent most of its efforts in disassembling the works of a complicated watch before our amazed eyes without apparently realizing that similar efforts by and large have not succeeded in putting the parts back together again in a significant or meaningful way.”<sup>102</sup>*

Az asztalon kiterített fogaskerek és apró alkatrészek képe annyira magával ragadja Nancy L. deClaissé-Walford amerikai teológus-irodalomkritikust, hogy gondolatban tovább fűzi Polzin metaforáját, s egy rövid dialógussal koronázza meg.

---

<sup>100</sup> FABINY, *ibid.*, 9.

<sup>101</sup> FABINY, *ibid.*, 10.

<sup>102</sup> Robert E. POLZIN, „The Ancestress of Israel in Danger’ in Danger”, in: *Semeia* 3 (1975), 81—98, idézi: Nancy L. DECLAISSE-WALFORD: „The Canonical Approach to Scripture and The Editing of the Hebrew Psalter”, in: Nancy L. DECLAISSE-WALFORD (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms. The Current State of Scholarship* (Atlanta: SBL Press, 2014), 1.



*„Then a passerby stops to watch our work and finally asks:*

*- What is it?*

*- A watch – we reply.*

*- Oh! Well, what does it do? – the observer asks.*

*- It keeps time – we respond.*

*- Really? Wonderful! Show me, how it works! – says the passerby.*

*And we try, we try our best, but we are unable to reassemble the watch, to restore it to the form in which we found it so that once again it can perform the task for which it was created – to keep time.”<sup>103</sup>*

DeClaissé-Walford minden bizonnyal fontos részletre irányítja a figyelmünket, mikor a történetkritika erőfeszítéseit, lenyűgöző és akkurátus munkáját nem értelmetlennek, hanem érthetetlennek nyilvánította. A jelenség egy vétlen határsértésre vezethető vissza. A történetkritika ugyanis bámulatos figyelmet szentelt a szövegeknek, ám érintkezésük során nem *jadot* (héb. 'kéz', a Tóra-tekercs olvasásánál használt mutatópálca), hanem orvosi szikét tartott a kezében, hogy vitathatatlan szakmai felkészültsége és tekintélye által feljogosítva eltávolítsa az Írásból a „beteg” részeket: redaktori hibákat, „rárakódott mitológiát”, s munkássága révén feltárhasson a szövegekben a valódi, igaz történelem. A történetkritika képviselői joggal jegyzik meg, hogy ez nem szinkron kutatási terület, „az óra összerakása vagy a pontos idő meghatározása” sosem tartozott a munkaköri feladatok közé. Ez teljesen igaz, olyannyira, hogy éppen ezt jellemezte Childs a bibliatudományban jelen lévő „örök hiátus” állapotaként.<sup>104</sup>

A történetkritika ugyanis valójában nem a biblikus *tartalmat*, hanem indirekt módon az azt körülvevő világot, Izrael vallástörténetét rekonstruálta, s éppen ezért vált már égető szükséggé, hogy a posztmodern kor végre elhozza magával e történeti kontextust háttérbe szorító, direkt szövegkritika korszakát, egyúttal „megmondja, mit mutat az óra, mennyi az idő”. Ezen a ponton pedig jól látható, hogy napjainkra a történetkritika már nem a kutatás abszolútuma, hanem a posztmodern szövegkritikának hasznos *megalapozója*, melynek korábbi és releváns eredményeit az új kutatásoknak a szükséges mértékben integrálnia kell. Jelenleg tehát az egyre erősebbé váló harmadik paradigmaváltás a történetkritikából ebbe az irányba, az irodalmi-nyelvi szemléletmód irányába kezdi vezetni a bibliatudományt.

---

<sup>103</sup> Nancy L. DECLAISSE-WALFORD: „The Canonical Approach”, 2.

<sup>104</sup> Brevard Springs CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 40.

DeClaissé-Walford azon irodalmi és nyelvi sajátosságokat kutatók közösségének vezéralakja, akik szerint „*a jelentés locusa nem a szövegben >>túl<<, hanem magában a textusban keresendő,*”<sup>105</sup> ahogy a szöveg létrejöttének ezeréves távolságában, a maga „naiv”, egyszerű módján, ez a szöveg *szólt* az emberhez, megismerést, kérdéseire választ, bajaira vigasztalást, életében útmutatást és a földi léten túli reménységet adott, más szóval *funkcionált*.

Az irodalmi-nyelvi megközelítés deklarált célja tehát, hogy a szöveget ismét felruházza azzal az autonómiával, amivel keletkezésekor rendelkezett, így hozva létre a „második naivitást”, ami azonban már posztkritikus jellegű. Ez a megközelítés nagymértékben rokonítható a predogmatikus paradigmával, mert mindkettő *„embere egyforma alázattal hajol meg a szöveg mondanivalója előtt, mentesen bármiféle dogmatikus vagy kritikai előítélet megterhelésétől.”*<sup>106</sup> Lényeges változás továbbá, hogy a mindenkori „mondanivaló” azonban nem kodifikálható. A szöveg ugyanis – jóllehet grafémák szintjén megegyezik az összes kritikai kiadásban – mégis más struktúrát nyer minden olvasó tudatában, s mindegyikünkben máshogy rezonál. Az új kritikai szemléletben dominánsan irodalmi vonás, hogy nem diszkriminálja a „helyes” olvasattól eltérő interpretációkat, a nyelvi vonás pedig az akkurátus szövegelemzésben mutatkozik meg, ami az interpretáció megkövetelt előfeltétele.

A modern történetkritika korszakát követő negyedik paradigma, vagyis a posztmodern azonban egyesek meglátása szerint *„még a történetkritikánál is tágabb gyűjtőfogalom, amely egymással nem feltétlenül összeegyeztethető megközelítések és módszerek sokféleségét öleli fel.”*<sup>107</sup> A jelen dolgozatban megnyilvánuló szemléletmódot éppen ezért szükséges közelebbről is elhelyezni ezen a rendkívül sokszínű palettán. A posztmodern két vezéralakjaként a dekonstrukcionista filozófus Jacques Derridát és az ideológiakritikus Michel Foucault-t szokás megjelölni, mint akik a biblikus szöveg igazságalapjával vagy annak morális tartalmával kapcsolatban vetnek fel problémákat. A posztmodern gyakorlati oldaláról azonban William G. Dever kortárs archeológus gyűjtötte össze annak kilenc fő vonását, melyeket Collins idéz:

---

<sup>105</sup> FABINY, *ibid.*, 10.

<sup>106</sup> FABINY, *ibid.*, 13.

<sup>107</sup> John J. COLLINS, *A Biblia Bábel után* (Pannonhalma: Bencés, 2008), 29.

1. lázadás minden tekintély ellen
2. bizalmatlanság minden egyetemes, „totalizáló” diskurzussal szemben
3. az az előfeltevés, hogy „társadalmi konstrukciók” határoznak meg minden tudást
4. csak a „diskurzus” és a „diskurzus rétegei” számítanak
5. minden igazság relatív
6. nincs belső „jelentés”
7. nincs érvényes, „konszenzuson” alapuló vélemény
8. egy ideológia ugyanúgy helyénvaló, mint egy másik (néha minél „radikálisabb”, annál jobb)
9. az ideológiai diskurzus nem szükségszerűen racionális vagy szisztematikus, ellenben lehet ösztönös, sőt bizarr, amely inkább jeleníti meg a társadalom elhanyagolt „perifériáit”, semmint a „centrumát”<sup>108</sup>

Ha Dever pontjai alapján körvonalazható a posztmodern, akkor jelen dolgozat – a maga progresszív konzervatív szemléletmódjával – *nem* sorolható be annak égisze alá. Megnyugtató ezek után Collins konszolidációs törekvése, mikor letisztázza: ez az összefoglalás nyilvánvalóan polemikus jellegű, majd saját maga foglalja össze az irányzat kiemelkedő jellemvonásait.<sup>109</sup> Ezek közül az első a szubjektív és objektív közötti különbségtétel elutasítása. „A posztmodernista kutatók jellemzően [...] tagadják, hogy álláspontjukat abszolút igazsággal ruházhatnák fel, bár ezt néha nem könnyű összeegyeztetni retorikájuk hevességével”<sup>110</sup> – írja, ezzel az állítással pedig magunk is egyetértünk: a kutatásunkban bemutatott narratív elemzést nem tekintjük minden más olvasattal szemben kizárólagos interpretációnak, vagy fordítva, ugyanakkor más értelmezést sem ruházunk fel ezzel a tulajdonsággal – többek között saját megközelítésünk kárára.

A második jellemző Collins szerint a posztmodern gyanakvás a konszenzusokkal szemben, melyek elnyomják a kisebbségi véleményt. Vitathatatlan, hogy közmegegyezésre szükség van a parttalan, megfélemezhetetlen interpretációk születésének korlátozására, ám nem minden konszenzus totalitárius, miként lehetséges az is, hogy egy heurisztikus gondolat éppen a periférián foganjon meg. A tudományos homeosztázis és a fair play biztosításához tehát a kirekesztő jellegű konszenzusokat kívánatos felszámolni, míg a véleményalkotás szabadságát biztosítani a bibliakutatás teljes spektrumán. Az adott nézet képviselőjének azonban saját felelőssége és kötelessége állításának reális, meggyőző érveléssel elfogadást szerezni. Ellenkező esetben a bibliatudomány *l’art pour l’art* jelleget kap, s a neki megítélt általános tekintélyt önmaga ássa alá.

<sup>108</sup> William G. DEVER, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 25 – idézi: COLLINS, *Bábel után*, 68.

<sup>109</sup> COLLINS, *ibid*, 28–41.

<sup>110</sup> COLLINS, *ibid*, 31.

A harmadik posztmodern előfeltevés Collins szerint, hogy nincs egyértelmű, félreérthetetlen jelentés, hanem minden szöveg értelmezések sokaságának van kitéve. Meglátásunk szerint olyan megállapítás ez, mely csupán szekuláris, szépirodalmi alkotásokkal szemben tartható fenn. A Biblia szövegei is elemezhetők profanizált szempontrendszer szerint, ez esetben pedig valóban, végtelen számú olvasatot generálhat a végtelen számú olvasó. A Biblia azonban *szakrális* irodalmi alkotás, a zsidóság és a kereszténység számára is a hit alapidokumentuma, ennél fogva pedig bizonyos szempontból a szépirodalom kategóriáján kívül helyezkedik el. Mivel az elméletileg végtelen számú és egyenértékű olvasatot a posztmodernnek rendszerszinten célja nem leredukálni, hanem – éppen ellenkezőleg – felszabadítani, ezért az értelmezések „bizarrságának” csupán individuális módon, az egyéni vérmérséklet vagy hitbeli meggyőződés szabhat gátat. Jelen dolgozat azonban nem sorolható a radikálisan agnosztikus, tekintélyelvűséget univerzálisan tagadó munkák közé. Daniel Patte például, a *Semeia* – vagyis az SBL kísérleti jellegű kutatásokra specializálódott bibliakritikai lapjának – főszerkesztője „többdimenziós egzegézist” hirdet, ami nem más, mint hogy akár tudományos, akár popularista értelmezésnek létjogosultsága van mindaddig, míg nem támasztja önmagával szemben a kizárólagosság igényét.<sup>111</sup> *The Postmodern Bible* című, 1995-ös munkájában a tipikus történetkritikai megközelítést Patte úgy jellemzi, mint „nélkülözhetetlen sorvezetőt” az olvasás során, mely elismeri, hogy a szövegnek létezik egy meghatározott jelentésmagja, de nincs feltétlenül csakis egyetlen helyes jelentése.<sup>112</sup> Ezzel a megközelítéssel messze menőkig egyetértésben magunk is úgy véljük: a Biblia szövegéhez való legjózanabb hozzáállás eképpen definiálható.

A harmadik paradigmaváltás tehát számos újdonságot ígér, legfőképpen azt, hogy – Fabiny szavaival – az Írás újra szóra bírható, s ha rákérdezünk, megmondja, késésben vagyunk-e már. Ám nyilvánvalóan ez is csak egy paradigma, ami idővel ugyancsak képtelen lesz az aktuális kérdéseket kezelni, s teret kell majd engednie az akkori tudományos közélet érdeklődése által irányított és annak konszenzusára épülő új megközelítéseknek. A mi életünket azonban – az eddigi trendek szerint még felgyorsult világunkban is – vélhetően ez a paradigma kíséri majd végig.

---

<sup>111</sup> Daniel PATTE, *The Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation* (Louisville: Westminster John Knox, 1995) – idézi: COLLINS, *ibid*, 34.

<sup>112</sup> Daniel PATTE, *The Postmodern Bible* (New Haven: Yale UP, 1995), 64 – idézi: COLLINS, *ibid*, 35.

### 1. 3. 3. A történetkritikai paradigmaváltás esettanulmánya: Wellhausen és Cassuto

Ám nemcsak a második, felekezeti-dogmatikus *versus* történetkritikai, hanem a harmadik, történetkritikai *versus* irodalmi-narratív kritika közötti váltást is, már igen korán, éles konfrontációk kísérték, melyet jól példáz Julius Wellhausen (1844—1918) és Umberto Cassuto (1883—1951) munkássága és annak recepciója. Esetüket azért is látjuk szükségesnek kicsit részletesebben megvilágítani, mivel rámutat, mennyire nehezen mozdul ki egy új paradigma irányába a kutatás, s hogy akár egyetlen kutató kimozdulása milyen erőteljes emocionális viharokat képes generálni.

A történetkritikai alapokat ugyanis Wellhausen fektette le, aki a *Pentateuchosz* szövegének szisztematikus vizsgálata során a szövegek öt olyan karakterjegyét emelte ki, melyek alapján azokat négy különböző forrásból származó dokumentumként azonosította (J, E, P, D), mely iratokat elmélete szerint négy különböző redaktor gondozott, s szerkesztett végül eggyé. Ez a felvetés már a 18. század végén is megfogalmazódott, azonban még csak szórványosan tűnt fel, és jobbára a dublettek, a szövegszintű ellentmondásosság vagy a fentebb már részletesen is bemutatott, szinte szó szerint ismétlő szerkezetek esetére korlátozódott. Wellhausen újítása azonban három tekintetben mutatott előrelépést: először is, kritériumokat határozott meg, melyek alapján a források elkülöníthetők, másodszor pedig, a jelenséget a teljes *Pentateuchoszra* kiterjesztette, harmadszor, a forrásszövegeket nemcsak a szövegfejlődés, hanem Izrael történelmének folyamatában is egy-egy szakasszal feleltette meg. Jóllehet Wellhausen erre vonatkozó forradalmi eredményeit még a 19. század végén publikálta (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1876), mégis csak akkor talált széles körben osztatlan elfogadásra, mikor azt Hugo Gressman, korabeli, vezető biblicista az általa szerkesztett szaklap, a *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* hasábjain 1924-ben a tudományos nyilvánosság előtt is jóváhagyta, mi több, a modern bibliakritika születéseként üdvözölte. Gressman hangjából azonban az indokoltnál több is kihallatszik – nyomasztó tekintéllyel fekteti le az új paradigma, a modern történetkritikai gondolkodás játékszabályait:

*„We must stress, with the unmost emphasis, that there is no school of biblical scholarship today that is not founded on the critical analysis of the sources in the [Pentateuch]... and anyone who does not accept the division of the text according to the sources and the results flowing therefrom*

*has to discharge the onus, if he wishes to be considered a collaborator in our scientific work, of proving that all the research work done till now was futile.*"<sup>117</sup>

A Wellhausen utáni generációk igen nagy lelkesedéssel finomították hát a forráselmélet rendszerét, a legjelentősebb eredményeket pedig Hermann Gunkel érte el, akinek kezében a négy forrás később még további szálakra mállott szét. Nem meglepő ugyanakkor, hogy ilyen viszonyok között nem fogadta kitörő lelkesedés Umberto Cassuto recenzióját a dokumentumhipotézissel kapcsolatban, aki, mint a görög, latin, francia, olasz, angol és német irodalom szakértője, „civilben” velencei főrabbiaként tevékenykedett. A témában először olasz nyelven írt (*La Questione della Genesi*, 1934), majd ezen első munkájának desztillációja héberül is kiadásra került (*Torath HaTeudoth*, 1941), ám a szélesebb nyilvánosság számára is hozzáférhető nyelven, angolul, csak újabb húsz év múltán látott napvilágot (*The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, 1961). Műveiben Cassuto irodalmi és kifejezetten a közel-keleti irodalmi viszonyok között, annak teljes mélységében tárgyalja Wellhausen elméletét, ám végeredményét tekintve annulálja azt. Több ponton is kifogást emel a hipotézissel szemben, mindenekelőtt azt nehezményezi, hogy mikor tudományos piedesztálra emelték azt, és mindenki számára megkérdőjelezhetetlen tekintélyt rendeltek hozzá, mintha elkerülte volna az emberek figyelmét, hogy ez csak egy *hipotézis*, melyről ráadásul Cassuto rövid időn belül kritikai módszerekkel is igazolta, milyen *gyenge lábakon álló hipotézis*. Cassutót nem nyűgözte és „vakította el” Wellhausen formás rendszere, azzal szemben – a nem kívánatos következményektől sem tartva – valóban kritikát gyakorolt.

*„There stood before us an imposing edifice, accounted one of the most important and durable of contemporary scholarship, the structure of the documentary hypothesis. Those who built and perfected it, and are still busy decorating its halls and completing its turrets, were proud of it. But latterly there have arisen a few among them who have criticized one or another detail of its plan. [...] Yet they have not dared to touch the main lineaments of its pattern. But we did not permit the splendor of the edifice to blind us, nor did we allow the profound impression it apparently made on those who gazed upon it to mislead us; we decided to enter it with open eyes in order to test its stability and to probe the nature and value of the five pillars on which it rested.*"<sup>118</sup>

A hipotézis első pillére az istennevek eltérő használata a J és E forrásokban, melyeknek ténye Cassuto számára sem vitás, azonban azok használatát egészen más, az egész Közel-

<sup>117</sup> Umberto CASSUTO, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* [Torath HaTeudoth, 1941] (Jerusalem—New York: Shalem Press, 2006), vii – kiemelés tőlem.

<sup>118</sup> CASSUTO, *ibid*, 117—118ff.

Kelet irodalmában ismert és bevett szabályok működéséhez, nem pedig eltérő forrásokhoz köti (lásd: könyvében a 2-3. előadást). Ezek az általános szabályok Cassuto szerint kimutathatók a kezdetektől egészen a kései keletkezésű iratokban egyaránt:

*„[...] these changes depended on the primary signification of the Names and on the rules governing their use in life and literature, rules that applied to the entire body of biblical literature and even to post-biblical Hebrew writings, and are rooted in the literary traditions common to the peoples of the ancient East.”*

A hipotézis második pillére a forrásokhoz rendelhető sajátos nyelvezet és stílus (lásd: könyvében a 4. előadást), melyekről megállapítja, hogy azok nem a források, hanem a héber nyelv egyéni karakterjegyeiből eredeztethetők, s nyomuk valamennyi biblikus könyvben fellelhető:

*„As a result of this investigation we found that these linguistic disparities, insofar as they really existed, could be explained with the utmost simplicity by reference to the general rules of the language, its grammatical structure, its lexical usages, and its literary conventions—general rules that applied equally to every Hebrew writer and every Hebrew book.”*

A harmadik pillér az adott témát érintő szövegek nyilvánvaló ellentmondásosságára épült (lásd: könyvében az 5. előadást). Ezekről Cassuto kijelenti, létük teljesen helyénvaló egy olyan bonyolult felépítésű műben, mint a Biblia, mely több nézőpontból is közöl egy-egy eseményt, mértékük pedig nem zavarja az egységesség érzetét.

*„We made a study of some of the most significant and typical instances of these divergences, and we learnt that where there were actual discrepancies between the sections, they were not of a kind that could not be found in a homogeneous work. On the contrary, such incongruities were inevitable in a multi-faceted book like the one before us, which contains materials of varied origin and character, and consequently presents its themes from different viewpoints.”*

A negyedik pillér – a dubletteké – jelenlegi témánk szempontjából is kiemelten fontos (lásd: könyvében a 6. előadást), és korábban már foglalkoztunk is vele. Cassutóval teljes összhangban állapítottuk meg, hogy azok nem „redaktori hibából” kerültek a szövegbe, hanem eredetileg is betervezték jelenlétüket, mivel speciális funkciót hordoznak. Cassuto klasszikus példákkal is adatozza a jelenséget.

*„We considered classical illustrations of each of these categories, and we clearly saw, as a result of our study, that underlying both of them was a specific intention, which not only was reflected in the final redaction of the sections but was evident even in their original composition.”*

Wellhausen ötödik pillére a vegyes forrásokból egybeszerkesztett szövegek elemzésére épült (lásd: könyvében a 7. előadást), mellyel kapcsolatban Cassuto megállapítja, hogy a kritérium, ami alapján források kompozitjaként tekintettek ezekre, valójában éppen annak ellenkezőjét bizonyítja: a különböző forráshoz rendelt szakaszok szerves és elidegeníthetetlen egységet alkotnak.

*„For the purpose of investigating the conventional theory regarding the division of these sections, we examined in detail one of the most characteristic examples of this analysis, and we realized that this hypothesis relied on evidence that in truth did not point to a composite text; on the contrary, exact study revealed unmistakable and conclusive indications of a close connection between the parts of the section that were considered to belong to different sources.”*

A bizonyítás zárásaként Cassuto leszögezi: mivel valójában semmi sem támasztja tehát alá a dokumentumhipotézist, az elképzelés „teljes mértékben légből kapott”.<sup>119</sup> Bár Cassuto ezen álláspontja miatt *persona non grata* lett, érvei azonban lassan fogadtatásra találtak, jóllehet a folyamatot nyilvánvalóan hátráltatta az angol kiadás viszonylag kései és posztumusz megjelenése. Cassuto kritikusai – akik Wellhausen követői – gyakran megjegyzik, hogy Wellhausen öt pillére *együttesen* alkotja a forráselmélet rendszerét, így azokat nem lehet külön-külön megítélni, ám Cassuto határozott válasszal fordul opponensei felé. Mint írja, ő egyfelől nem egy *alternatív* magyarázatot adott a forráselméletben alapul vett jelenségekre, hanem a jelenségek valódi természetét feltárva bizonyította, hogy Wellhausen érvelése csupán fantazmagória („imagery”). Másfelől, az érvek együttesének megbonthatatlan rendszerét Cassuto – egy kötél szálainak analógiájára – legfeljebb egy elakadt szekér kiszabadításánál látná használhatónak. Wellhausennek azonban nemhogy öt, valójában egyetlen szál sem állt rendelkezésre egy ilyen kötélehez, hiszen hipotézisének egyetlen pillére sem bizonyult valóságosnak, bármennyi is legyen belőlük:

*„ [...] but if you have no real ropes but only figments of the imagination, even a thousand of them will not avail you to move the cart from its place. The sum of nought plus nought plus nought ad infinitum is only nought.”<sup>120</sup>*

Joshua Berman az 1941-ben megjelent első angol fordítás 65. évfordulójára készített kiadás előszavában rávilágít a történetkritika – mint az a fentiekből is kitetszik – erőteljesen dogmatikus arcára. Wellhausen elmélete a modern történettudományi paradigma teljes

---

<sup>119</sup> CASSUTO, *ibid*, 120.

<sup>120</sup> CASSUTO, *ibid*, 120–121 – kiemelés tőlem.



fennállása alatt „az igazi biblicista mércéjeként” működött, s akik nem értettek egyet vele, hamar kikerültek a számottevő tudósok köréből. A tudós elit ellentmondást semmilyen formában nem tűrő hozzáállását az is mutatja egyébiránt, ahogyan Cassuto vagy mások próbálkozásait is a forráselméletben tárgyalt jelenségek más megközelítése kapcsán jelentéktelennek állították be, mondván, az, hogy itt-ott tökéletlen a rendszer, még nem ok arra, hogy az egészet a kukába dobjuk.

*„Cassuto’s experience attests that those who first challenged the hypothesis were quickly dismissed. Certainly, it was claimed in defense, a slight weakness in the theory here or there was insufficient to relegate the entire doctrine to the dustbin. Moreover, detractors could be easily dispensed with because they proposed no alternative to explain the data at hand.”<sup>121</sup>*

Márpedig erős okot adott a gyanakvásra sokak szemében Wellhausen gyakran ismételt magyarázata, miszerint ha „rossz” forrásban jelent meg egy oda nem illő szakasz vagy stílusjegy, az „redaktor-hiba”. Cassuto szerint azonban rendszerhiba. Méghozzá a forráselmélet ideológiai rendszeréé.

Berman előszavának másik nagy érdeme, hogy megvilágítja a forráselmélet kulturális táptalaját, abban három korabeli és nagy népszerűségnek örvendő eszme visszatérését mutatva ki. Az első a dinamikus fejlődés gondolata Charles Darwin és Sigmund Freud nyomán, mellyel Wellhausen nemcsak rámutatott a forrásokra, hanem azokat Izrael vallásos fejlődésének történelmében egy-egy állomással is összekapcsolta. A markáns történelmi orientáció ezen kívül a romantika felfogásával is társult, mely szerint minden fejlődés primitív, ősi fázisa az ideális, a jó, akárcsak a gyermekkor (J), majd következik a lassú hanyatlás: a felnőttkor (E), végül pedig a szenilis öregkor (P). Ez azonban egyszerre megfelelője egy fordított hegeli modellnek is, ahol a szintézis nem fejlődést, hanem értéktelenedést hoz. Egy szó, mint száz, Berman hangot ad a forráselmélettel kapcsolatos és egyre növekvő elégedetlenségnek, mely főként amiatt támad, hogy időközben újabb komparatív anyagok is előkerültek, melyek Cassuto érvelését támasztják alá.<sup>122</sup>

Az ezredfordulót követően – úgy Berman, mint számos nemzetközi tanulmány<sup>123</sup> – evidenciaként tekint tehát arra, amit Magyarországon Fabiny 1994-ben még csak óvatosan

---

<sup>121</sup> CASSUTO, *ibid*, xi.

<sup>122</sup> CASSUTO, *ibid*, xii.xiv.

<sup>123</sup> David M. HOWARD, Jr., „Recent Trends in Psalms Study”, in: David W. BAKER – Bill T. ARNOLD (eds.), *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (Grand Rapids: Baker Books—Apollon, 1999), 329–368.

kockáztatott meg kimondani, nevezetesen, hogy paradigmaváltás történt. A történetkritika addig uralkodó, a maga módján dogmatikus szemléletét a nemzetközi kutatás meglátása szerint már 1970 táján felváltotta az irodalmi-narratív megközelítés, ami azóta egyre csak dominánsabbá válik. Cassuto 1940-es években megálmodott jövőképe tehát lassan – nálunk is – realitás: a történetkritika régi, összedőlt fellegvárának helyén („old, collapsed structure”) emelkedik egy új épület.

Bár jelen dolgozat a *Zsoltárok* könyvének első 18 darabját olvassa, ugyanakkor koherens történetként, más szóval merőben eltérő módszertan alapján, mint amilyet a történetkritika megkövetel. A posztmodern szélsőségeitől tartózkodó, mérsékeltebb és narratív szempontú elemzésünk azonban tagadhatatlanul ezen paradigmaváltás eredményeképpen jöhetett csak létre.

## 2. A történetkritika születése, virágkora és jelenlegi státusza

### 2. 1. A történetkritika kialakulása

A modern történetkritika kialakulása – harmadik paradigmaváltásként az „első naivitást” kiszorító dogmatikus kritika után – elválaszthatatlan volt attól az intellektuális forradalomtól, mely a 16-17. században következett be, s amelynek hatására alapjaiban változott meg az Istenről, emberről és a világról alkotott fogalomrendszer, következésképp a Bibliához való általános viszonyulás. A „kánonkritika atyjának” tartott Brevard Springs Childs *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979) című munkájában a változás lényeges kulcspontjait ragadva meg ismerteti a folyamatot,<sup>125</sup> s négy mozzanatra hívja fel a figyelmet, melyek ma is meghatározó elemként vannak jelen a történetkritikai gondolkodásban. Az első, a maszóra szöveghűségének megkérdőjelezése volt, egyfelől annak kései vokalizációja okán (Louis Cappel, *Arcanum Punctuationis Revelatum*, 1624), másfelől a konsonáns szöveget ért károsodásokra való tekintettel (*Critica Sacra*, 1650). A második, az Írás autoritatív jellegének elutasítása és a racionális bizonyítás igénye még akár természetfeletti tartalom, úgymint prófétálás vagy csodák esetében is (Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Philologicus*, 1670), míg a harmadik lépés a Héber Biblia anyagának irodalomtörténeti megközelítése volt, melynek nyomán már nem volt egységesnek és zártnak tekinthető az irategyüttes (Richard Simon, *Histoire Critique du Vieux Testament*, 1685). Végül a negyedik, döntő „csapást” az addig uralkodó – és zsidó alapokon nyugvó – protestáns dogmatikus megközelítésre Johann Semler mérte (*Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, 1771–76). Semler a kánon tradicionális felfogását, azaz mint egységes, autoritatív, zsidó iratcsoportot és annak teológiai megközelítését történelmi félreértemlezésekre hivatkozva vette erőteljes támadás alá érvelésében, végül pedig egy új fogalmi rendszer bevezetését indítványozta:

---

<sup>125</sup> CHILDS, *Introduction*, 27–39.

„Semler argued that the theological interpretation of the Hebrew canon as a unified, accepted body of authoritative Jewish writings rested upon historical misconceptions, and that it should be replaced by a strictly historical definition whose content would be established according to its true historical development.”<sup>126</sup>

Az új szellemben fogant első, modern értelemben vett történetkritikai bevezetés egyfajta „fresh synthesis” formáját öltve 1780-ban jelent meg. Szerzője, Johann Gottfried Eichhorn érdeklődése a kezdetben három, majd ötkötetesre bővített *Einleitung*ban még a klasszikus *critica sacra* nyomait hordozta: vizsgálódásai a héber szöveg és variánsai mellett az irodalmi műfajokra irányultak, kiemelt figyelmet fordított továbbá a történelmi folyamatoknak, melyek során az irodalmi anyag létrejött és összegyűjtötték. Mindezek tárgyalása azonban már a „newer learning” jegyében zajlott, így lényegében kürtszó volt a hagyományos – dogmatikus – bibliaértelmezés hátunk mögött hagyására. Eichhorn azonban nemcsak lefektette a forráskritika alapjait, de újradefiniálta a történetiség és a szerzőség fogalmát is, nézeteit a bibliakritika világában uralkodó státuszra mégis később Wette, Ewald és Duhm mellett végül Julius Wellhausen juttatta el.

A dokumentum-hipotézis alaptételeit két kötetben fejtette ki Wellhausen (*Die Komposition des Hexateuchs*, 1876; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1878), és bár elmélete túlnyomó részt az őt megelőző kutatók (Astruc, Ilgen, Hupfeld, Riehm, Reuß, Graf, Kuenen) eredményeinek revíziójára épült, lényeges és új momentuma volt önálló kutatásának, hogy a négy forrást (J, E, D, P) Izrael vallástörténetének kontextusába helyezte és magyarázta. Elméletét öt szakrális kulcsfogalom (kultuszhely, áldozat jellege, ünnepek, papság, tized) vizsgálatára építette, melyet a királyság korában (J, E), a fogság előtti korban (D), valamint a fogság utáni korban (P) is megvizsgált.

Wellhausen elmélete – miként az imént láthattuk – dolgozatunk szempontjából csupán a paradigmák és a paradigmaváltások körülményeinek tanulmányozása szempontjából releváns, hiszen annak lényegi pontjait legkorábban és a legátfogóbban a firenzei rabbi és bibliakritikus, Umberto Cassuto (*Torath haTeudoth*, 1941) diszkreditálta. Wellhausen forráselmélete a Hexateuchosz (Genezis – Józsué) keletkezésében domináns tényezőként írta le az *emberi* tevékenységet, míg minimalizálta abban az isteni kinyilatkoztatás szerepét.

A heves konzervatív reakció ellenére, melyet például Ernst Wilhelm Hengstenberg, mint apologéta és – a Childs szerint az új eszmék követésében csupán kevésbé radikális –

---

<sup>126</sup> CHILDS, *ibid*, 35.

William Foxwell Albright a régészet útján is képviselt, nyilvánvalóvá vált, hogy egyfelől végleges és visszafordíthatatlan az elszakadás a bibliatudomány terén a tradicionális zsidó alapoktól, másfelől pedig egy új korszak határára érkeztünk.

*„It became increasingly clear that the rise of the historical critical study of the Old Testament, had, once and for all, broken the dependence of Christian scholars upon traditional Jewish learning.”<sup>127</sup>*

---

<sup>127</sup> CHILDS, *ibid*, 38.

## 2. 2. A Zsoltárok könyvének történetkritikai megközelítése

A történeti jellegű bibliakutatás kezdeti időszakában – vagyis a 19-20. században – a zsoltárokat még csak marginális tényezőként tartották számon, s igen kevés figyelem irányult ezekre. A kutatás fősodrában a szövegek és – miként azt Childs is nehezményezte – Izrael történelmének és vallástörténetének rekonstrukciója zajlott, ami a biblikus korpusz radikális szegmentálásában, a szövegeken *kívüli* világ leírásában öltött testet, következésképp homlokegyenest ellentétes irányban haladt, így totálisan mellőzte a szövegegységek formai-tartalmi tényezőinek vizsgálatát. Az 1920-30-as években az Ószövetség-kutatás legnagyobb tekintélyű intézménye, a *Society for Old Testament Studies* (SOTS) sorozatot indított a szakterület jelenlegi helyzetének bemutatása szándékával, ám jöllehet annak első kötetében (*The People and the Book*, 1925) vallási, történelmi és pszichológiai jellegű, míg második kötetében (*Record and Relevation*, 1938) ezek mellett már irodalmi és izraeli régészeti kérdések is megfogalmazódtak. Egyetlen tanulmány sem érintette a kanonikus korpuszt, úgymint a Pentateuchoszt, a próféták könyveit vagy a *Zsoltárok könyvét*. A tendencia – bár kis fokú oldódás mutatkozik – meglepő módon még az 1950-es, 1960-as években is nyomon követhető. Herbert F. Hahn szerkesztésében *The Old Testament in Modern Research* címmel 1954-ben jelent meg egy nagy sikerű tanulmánykötet, melynek csak 1966-os reprintjébe illesztették be Horace D. Hummel cikkét „A Survey of Recent Literature” címmel, ám mindkét kiadás elhanyagolható módon, s még akkor is csak formakritikai szempontból tesz említést a zsoltárokról. Egy másik nagyhatású kiadvány, mely J. Philipp Hyatt szerkesztői tevékenységéhez köthető (*The Bible in Modern Scholarship*, 1965), hasonlóképpen, mindössze egyetlen tanulmány keretében kapcsolódik a zsoltárokhoz, A. S. Kapelrud jóvoltából („The Role of the Cult in Old Israel”, 44–56).<sup>128</sup>

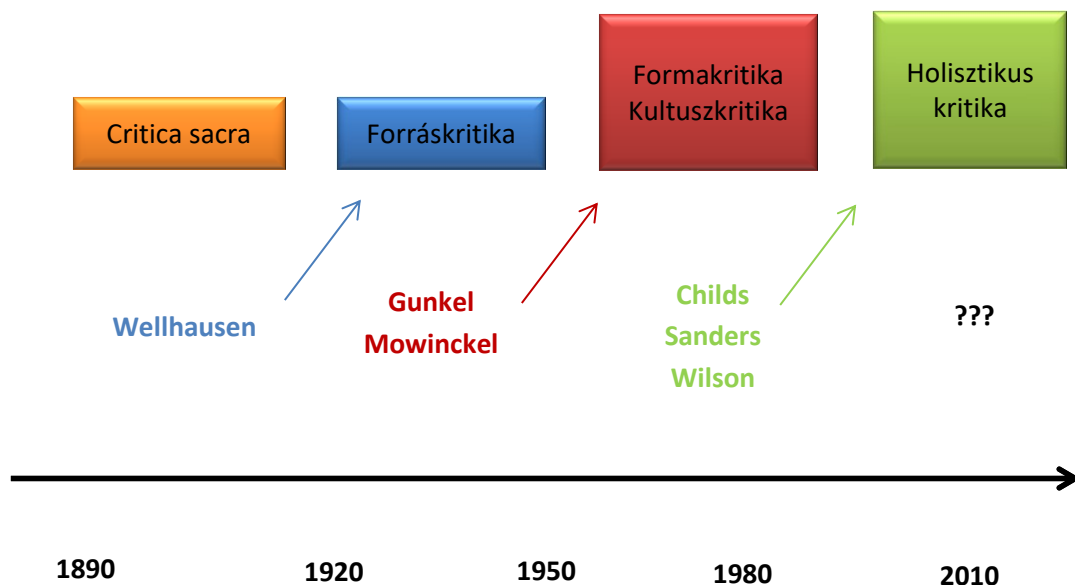
A jelenség azért is megdöbbentő, mivel Hermann Gunkel, akit a „formakritika atyjaként” szokás meghatározni, illetve a vele bizonyos kérdésekben egyet nem értő, azokra eltérő válaszokat megfogalmazó tanítványa, a kultuszkritikát kiművelő Sigmund Mowinckel munkássága éppen ezekben (ti. az 1920-30-as) években robbant be a köztudatba, ám látható, hogy még 35-40 évvel később sem élvez egyetemes tekintélyt. E két kutató általános

---

<sup>128</sup> David M. HOWARD, Jr. „Recent Trends in Psalms Study”, in: David W. Baker — Bill T. Arnold (eds.), *The Face of Old Testament Studies* (Grand Rapids: Baker Books—Apollos, 1999), 330.

megítélésében változást az SOTS következő két kötete hozott, mely paradigmaticus rangra emelte a forma- és kultuszkritikai kutatásokat. Az H. H. Rowley szerkesztésében megjelent *The Old Testament and Modern Study* (Oxford, 1951) még csak két, fajsúlyosan a kérdést tárgyaló tanulmányt közöl a témában A. R. Johnson és J. H. Eaton tollából, majd a történetkritikai kutatás klimaktikus pontján, 1979-ben jelenik meg a negyedik kötet (G. W. Anderson [ed.], *Tradition and Interpretation*, Oxford, 1979), melyben már szinte kizárólag forma- és kultuszkritikai kérdéseket tárgyalnak az irányzat mára legelismertebb képviselői, úgymint Ronald E. Clements, John H. Hayes vagy Erhard S. Gerstenberger.

A fentiekből azonban világosan következik, hogy a modern tudományos tevékenység mintegy két síkon zajlik: a felszínen, vagyis a „mainstream” tudományos közösségen belül tevékenykednek azok, akik az uralkodó paradigmát művelik, míg ezzel szimultán, de e körön kívülről is megfogalmazódnak – ugyan még csak provizórikusan – azok a hangok, melyek a látottak alapján 15-20 év múlva ruháztatnak fel igazán átütő erővel, s eredményeznek fordulatot az általános szemléletben. A szakmában publikált kötetek megjelenése és a bibliatudományban zajló tényleges folyamatok között tehát megfigyelhető egy kvázi 15-20 év elcsúszás (*delay*).



1. ábra: A paradigmák felemelkedésének folyamata

Az SOTS első két kötetében még nem volt kimutatható Gunkel és Mowinckel tevékenységének hatása, jóllehet addigra már jelentősen formálták a tudományos közvélekedés arculatát. Hasonlóképpen, a holisztikus kutatások még nem mutatkoztak meg szignifikánsan az SOTS következő két kötetében sem, holott azok – főképp az utolsó kötet – kiadása alatt már Childs, Sanders és Wilson berobbantak a köztudatba. Ezen kutatók munkásságának központi tényezővé válása is legkorábban az 1990-es évek végén, az ezredfordulón és azt követően megjelenő szakirodalmakban válik csak kézzel foghatóvá.

Az elmúlt 20-25 évből több olyan tanulmánykötetet is kiemelhetünk, melyeknek anyaga értékes rálátást enged a „felszínen” és az „underground vagy background” gyakorolt kritikai irányzatok befolyásának mértékére. Amellett, hogy egyértelműen tapasztalható a zsolotárkutatás fókuszváltása a forma- és kultuszkritikáról a holisztikus elemzések tárgykörére,<sup>129</sup> a hagyományos – gunkeli, mowinckeli alapokon nyugvó – történetkritikára vonatkozóan is igazán figyelemre méltó revíziók fogalmazódtak meg nemzetközi szinten az elmúlt ötven év során, melyekről részletesebben két kiemelkedő tanulmánykötetből is tájékozódhatunk. David W. Baker és Bill T. Arnold szerkesztésében 1999-ben jelent meg egy, főként az Egyesült Államok területén zajló kutatási eredményeket összesítő munka *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* címmel. A kötetben 18 kortárs kutató a szövegkritika, formakritika átfogó, elméleti kérdései mellett behatóan foglalkozik a kanonikus és apokrif szöveg(csoport)ok speciálisabb problémáival, valamint négy tanulmány mutatja be a társadalom- és vallástudományok, illetve a teológia biblikus irodalmat érintő munkásságát. Ebben a kötetben kiemelt figyelemre méltó David M. Howard, Jr. cikke az 1980-as évek közepétől kirajzolódó trendek áttekintése szempontjából. A másik, nagy haszonnal forgatható kiadványt a zsolotárkutatás jelenéről Peter W. Flint és Patrick D. Miller jegyzi *The Book of Psalms. Composition and Reception* címmel (2005). A kötetet igazán nélkülözhetetlenné az teszi, hogy lenyűgözően kurrens és globálisan is átfogó képet ad a 31 szerző jóvoltából, akik között nemcsak a legismertebb kutatókat találjuk meg a Tengerentúlról (Berlin, Bernstein, Brueggemann, deClaissé-Walford, Freedman, McCann, Jr.) vagy Európából (Gerstenberger, Koch, Rendtorf, Seybold, Zenger), de mellettük teret kapnak az egyre ismertebbé váló, szakterületükön nagy lendülettel tevékenykedő biblicisták is Svájcból, Koreából vagy akár Dél-Afrikából. A kötetben elhanyagolhatók az átfogó, elméleti

---

<sup>129</sup> HOWARD, Jr. „Recent Trends”, 332.



kérdéseket tárgyaló írások, ehelyett jelentős hangsúly esik egy-egy zsoltár formakritikai vizsgálatának: Friedman és Miano például a non-akrosztikus alfabetikus zsoltárokat, Berlin a fogság *Sitz im Leben*jét mutató zsoltárokat, míg Watts a kánonban elszórtan megjelenő zsoltárokat vizsgálja. Tekintettel a kötet datálására, külön szekció foglalkozik az időközben egyre meghatározóbbá váló, holisztikus vizsgálatokkal, melyek egyfelől a mikrostruktúra, vagyis kisebb zsoltárcsoportok szerkezeti és az arra épülő interpretációs kérdéseit taglalják. Ebben a blokkban olvasható például Harry P. Nasuti írása, aki a szekvencia jelentőségével, illetve Gerald H. Wilson írása, aki a királyzsoltárok elhelyezésének stratégiai szerepéről beszél. A klasszikus szöveg- és kánonkritikai kutatások képviselőit a kötet negyedik szekciójában a Szeptuagintáról és annak zsoltárfeliratairól Albert Pietersma, míg az arámi Targumokról Moshe Bernstein, a szír Peshittáról pedig Robert J. V. Hiebert és Harry F. van Rooy informálják az olvasót. Végezetül a biblikus teológia tárgykörébe Walter Brueggemann és Erhard S. Gerstenberger vezetésével nyerhetünk betekintést.

A zsoltárkutatás iránt tehát világviszonylatban sem szűnt meg az érdeklődés, az ma is aktív, zsendülő területe az általános bibliakritikának. Ebben a fejezetben három meghatározó irányvonala, vagyis a formakritika, a kultuszkritika és az ezek segédjeként rendre felbukkanó komparatív kritika mentén haladva tárjuk fel, milyen eredmények születtek az adott szakterületen azoknak kialakulásától napjainkig, kik számítanak ma a leginkább elfogadott kutatóknak, s milyen irányban, értelemben módosította az utókor jó néhány évtized távlatában az „alapító atyák” eredeti koncepcióit.

### **2. 2. 1. Formakritika: Gunkel és revíziói**

A történetkritikai kutatásokra Eichhorn és Wellhausen után ismételten ilyen mérvű és máig megkerülhetetlen hatást csak Hermann Gunkel gyakorolt – immáron a zsoltárok vonatkozásában (*Einleitung in die Psalmen*, 1933<sup>1</sup>). Gunkelt a zsoltárok anatómusaként két dolog foglalkoztatta igazán: a költemény formai jellemzői, melyeket kategorizálva lefektette a műfaji rendszer alapjait, illetve az élethelyzet (*Sitz im Leben*), melyben az adott zsoltár létrejött.

Gunkel bevallása szerint a *Zsoltárok könyve* – bár a leggyakrabban magyarázott és az emberi szívhez legközelebb álló irategyüttes – anyagának történeti értelmezése rendkívüli

nehézségekbe ütközik, melyeket egyfelől összefüggésükben és pontosan kell látni ahhoz, hogy esélyünk legyen legyőzni azokat, másfelől pedig a keletkezési körülmények körüli hézagokat fáradságos (kutató)munkával, mi magunknak kell válaszokkal kitölteni.<sup>130</sup>

*„Dazu das Fehlen fast jeder glaubwürdigen Überlieferung über die Dichter, die Anlässe, die Zeiten der Entstehung! Hätten doch die Männer, denen die Vorsehung der Aufgabe anvertraut hatte, diese Kostbarkeiten zu sammeln, besser für die Nachwelt gesorgt, und uns einige zuverlässige Andeutungen über Verständnis und Zeit der einzelnen Lieder hinterlassen! So aber sind wir von der Überlieferung fast völlig im Stich gelassen und müssen diese Lücke aus eigener Arbeit ergänzen!”<sup>131</sup>*

Ám Gunkel szemében a zsoltárértelmezést leginkább megnehezítő tényezők között mégis a héber nyelv sajátosságaiból fakadó jellemzők emelkednek ki, úgymint a rendkívüli nyelvi tömörítés, ami az utalások, profetikus képek kibontását teszi szinte lehetetlenné:

*„Zu seiner Zeit [ti. a költőé] war alles dieses leicht zu verstehen, weil damals jedermann die Voraussetzungen und die Formensprache der Gedichte kannte- die heutigen Erklärer aber raten in solchen Fällen hin und her, manchmal recht unglücklich, jedenfalls ohne volle Sicherheit erreichen zu können.”<sup>132</sup>*

Említi továbbá az izraeli lélek szenvedélyességét („Leidenschaftlichkeit des israelitischen Wesens”), ami hiperbolikus, a modern ember számára lefordíthatatlan nyelvhasználatot eredményez.

*„Der Forscher der Gegenwart in seinem Wirklichkeitssinn, in der Strenge und Ruhe seines Geistes, und nun gar der philologische Bibelerklärer, dem die „exegetische Nüchternheit“ das höchste Lob ist, steht den Ergüssen des heißblütigen Hebräers oft rat- und hilflos gegenüber und greift manchmal zu den seltsamsten Auswegen, um solchen Worten einen leidlichen Sinn abzugewinnen.”<sup>133</sup>*

Meglátása szerint azonban a szintaxisban nemcsak a lexikális (ti. fogalmi vagy stilisztikai) tényezők, de például az igeidők korlátozott száma is hátrányosan érinti az értelmezést, s ezzel magyarázható a számos kommentár közötti jelentős eltérés is.

*„Hebräische Satzbildung und insbesondere die poetische hat etwas primitives, und die Tempora sind außerordentlich vieldeutig. So kann es geschehen, daß noch heutzutage die Kommentare*

---

<sup>130</sup> Hermann GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1933), 1.

<sup>131</sup> GUNKEL, *ibid*, 3.

<sup>132</sup> GUNKEL, *ibid*, 2.

<sup>133</sup> GUNKEL, *ibid*, 2.

*manchmal selbst darüber schwanken, ob ein Gedicht als eine Klage über gegenwärtige Not oder als ein Dank für glückliche Errettung aufgefaßt werden muß.*"

Bár a zsoltárértelmezői munka ezen nehézségeinek akkurátus bemutatásával Gunkel célja vélhetően saját kompetenciájának tapintatos bizonyítása is volt, eljárása bizonyos fókig még kontraproduktív hatást válthat ki kritikusaiiban. Olyan sok, reális és megfontolandó tényezőt említ ugyanis, hogy lényegében már-már megingatja a jól érthetőség, végső soron pedig a jól fordíthatóság lehetősége iránt támasztott alapvető bizalmat, hovatovább valóban könnyebben kivitelezhető és egzaktabb eredményekkel járó munkának tűnik a zsoltárok kutatása helyett az azok keletkezési körülményeire vonatkozó történeti kutatás (jóllehet Gunkel azokról is megállapította már a legelején: jóformán semmilyen kézzel fogható adat nem áll hozzá rendelkezésünkre).

A nehézségek dacára Gunkel két dolog kutatásának szentelte pályáját, melyek egymással is szoros összefüggést mutatnak, ez pedig a *Sitz im Leben* és a műfajiság. A zsoltárok születési és élőhelyét tekintve Gunkel azokat egyértelműen a kultuszban lokalizálta.

*„Wo mag nun die Psalmendichtung ihren >>Sitz im Leben<< gehabt haben? Das Judentum hat sie in seinem Kultus aufgeführt, wie schon der Name des Psalters tʿkillim, d. h. Hymnen, beweist. [...] Und noch jetzt werden die biblischen Psalmen im Urtext, in Übersetzungen und Nachdichtungen von der Synagoge und den christlichen Kirchen im Gottesdienst verwandt. So werden wir die Vermutung wagen dürfen, daß sie auch ursprünglich dem Kultus Israels entstammen.“<sup>134</sup>*

Ugyanakkor arra is rámutatott, hogy a zsoltárköltészet egy időben hosszan kiterjedő jelenség volt, melynek során a *Sitz im Leben* több szempontból is módosult.<sup>135</sup> Míg a legautentikusabb műfajok az istentiszteletben gyökereztek, addig az egyéni költők színre lépésével (ti. Gunkel számára a feliratokban megjelenő név-pseudepigráfia) kevert műfajok jöttek létre. Ezek a költők az istentiszteletek során tanulták meg, hogyan is kell zsoltárt írni (ti. a fő műfajokban), majd individualizálva a technikát, megalkották sajátos műveiket, melyekbe – ők maguk prófétatanítványok lévén – a jövőre mutató elemek is bekerültek. Így a zsoltárok idővel kiszakadtak a kultuszból és „spirituális költészet” („geistliche Dichtung”) formájában éltek tovább, ezeknek pedig legekleatásabb példái a panaszzsoltárok. A műfajelmélettel kapcsolatos alapvető meglátásainak sorát Gunkel a zsoltár fogalmának

<sup>134</sup> GUNKEL, *ibid*, 10.

<sup>135</sup> GUNKEL, *ibid*, 28—30.

pragmatikus definíciójával nyitja. Meglátása szerint zsoltár csak a *Zsoltárok* könyvében belül található, bár „zsoltárszerű” költemények („psalmenartige Stücke”) vagy „zsoltárokhoz hasonló tanúságtételek” („psalmenähnliche Erzeugnisse”) nagy számban felbukkannak az elbeszélő vagy prófétai jellegű könyvek anyagában, az apokrifekben vagy akár az Újszövetségben is. Azonban ezek relevanciája a zsoltárok vonatkozásában legfeljebb a műfajiság tekintetében figyelhető meg.<sup>136</sup> Más a helyzet ugyanakkor az ókori Izraelt körülvevő népek, főként a babiloniak és az asszírok vallásos költészetével. Ezek ugyanis közvetlen kapcsolatba hozhatók a héber zsoltárok értelmezésével, összevetésük pedig kifejezetten célja a zsoltárkutatásnak.

*„Aber auch an den Schranken des israelitischen Volkstums dürfen wir nicht stehen bleiben, sondern wir müssen uns auch in der Lyrik anderer Völker des Altertums umsehen, ob wir hier Ähnliches gewahren. Wir kennen seit Jahrzehnten die außerordentlich reiche Kultusdichtung der Babylonier und Assyrier, von der manche Erzeugnisse, was man seit langem gesehen, aber für die Psalmenforschung noch immer nicht genügend beherzigt hat, eine mehr als oberflächliche Verwandtschaft mit den biblischen Psalmen ausweisen.”<sup>137</sup>*

Jóllehet Izraelt mindig is differenciálta a JHWH-kultusz a környező népek kultuszaitól – igaz, rendre találkozunk e nép biblikus történelmében asszimilációs hullámokkal is –, Gunkel szemében mégis ezek tekintendők a zsoltárkutatás legkiemelkedőbb eredményeinek, egyben a biblikus(!) zsoltárértelmezés elsőrangú forrásainak.

*„Die Auffindung dieser altorientalischen Dichtungen ist das bedeutendste Ereignis für die Psalmenforschung im ganzen 19. Jahrhundert gewesen oder hätte es wenigstens sein müssen, zumal sie der biblischen um Jahrhunderte, ja, z. T. um Jahrtausende vorausgehen.”<sup>138</sup>*

Az ókori keleti költészet befolyását (ti. formanyelvét, *Sizt im Lebenjét*, alkalmazását) tehát Gunkel olyannyira egyetemesnek látta, hogy azt kiindulási alapnak véve kiterjesztette a héber zsoltárok értelmezésére is. Továbbra is szem előtt tartva, hogy a biblikus zsoltáranyag rendkívül komplex, struktúrája pedig átláthatatlan, ugyanakkor azonban irodalmi jellegű alkotásokról van szó, az újrarendezés alapjaként Gunkel a műfajiságot határozta meg – meglátása szerint ugyanis csak ezen az úton hozhatunk „fényt és rendet” a *Zsoltárok* könyvének káoszába.

---

<sup>136</sup> GUNKEL, *ibid*, 4–5.

<sup>137</sup> GUNKEL, *ibid*, 6.

<sup>138</sup> GUNKEL, *ibid*, 7.

*„Nachdem nun aber so der Gesamtstoff um so vieles verwickelter und schwieriger geworden ist, erhebt sich jetzt die Forderung aufs neue, in dieses vielgestaltete Material Licht und Ordnung zu bringen und seine innere Gliederung auszuweisen, wie soll das geschehen? Da es sich dabei um literarische Erzeugnisse handelt, so müssen die Gattungen dieser Dichtungsart festgestellt werden. Demnach ist die Gattungsforschung in den Psalmen nicht eine Liebhaberei, die man nach Belieben betreiben oder vernachlässigen könnte, sondern sie ist die grundlegende Arbeit, ohne die es keine Sicherheit in allem übrigen geben kann, der feste Boden, aus dem sich alles weitere erheben muß.“<sup>139</sup>*

A fenti megállapítás két elemét emelnénk ki, mielőtt lezárjuk a tudományágat megalapozó Gunkel nézeteinek részletesebb ismertetését, s áttérünk későbbi revízióira. Az egyik a belső tagolás vagy tagoltság („innere Gliederung”) kérdése, ezalatt ugyanis Gunkel nem egy már meglévő, inherens struktúrát, hanem egy teoretikus újracsoportosítást ért a kanonikus rendtől függetlenül. Mivel Gunkel eredendően kétségbe vonta annak lehetőségét, hogy a *Zsoltárok könyve* tudatos elrendezést mutasson, így önmagában azt, hogy ezek az individuális zsoltárok végül valamiképpen (ti. *ad hoc*) mégiscsak elrendeződtek, csupán a kollektori tevékenység szükségszerű velejárójának tekintette.

*„Und nun zum Schluß die wichtigste Beobachtung, nämlich diese, daß uns eine innere Ordnung unter den einzelnen Psalmen im ganzen nicht überliefert ist: in der Sammlung des Psalters stehen zwar manchmal verwandte zusammen, so >>Klagelieder des Einzelnen<< (Pss 5—7) [...].“<sup>140</sup>*

Más szóval, bizonyos zsoltárok csoportosulása, szekvenciája megfigyelhető ugyan, ám Gunkel szerint ez ritka és kétség nélkül szórványos jelenség, ugyanis még a zarándokénekek csoportján belül (Pss 120—134) is eltérő műfajú költemények követik egymást. Sajnálatos módon Gunkel, jóllehet itt már a posztmodern felismerés érinthető közelségébe került, mégsem képes kiszakadni önmaga alkotta rendszerének keretei közül, és abszolutizálja azt. Éppen ezért sem ő, sem a formakritika nem ismeri fel, amit a posztmodern már bizonyított: a *Zsoltárok könyve* nem a káosz vagy a véletlen kanonizálása. A szekvencia jelentést hordoz, amit éppen ezért kutatni kell, ám a sorrendiség kialakulásában semmiféle determinatív szerep nem jut a *Gattung*oknak – azok csupán szükségszerű stílusjegyei az aktuálisan érintett zsoltároknak.

---

<sup>139</sup> GUNKEL, *ibid*, 8.

<sup>140</sup> GUNKEL, *ibid*, 3.

Mindent egybevetve, 1933-ban Hermann Gunkel – a legmegengedőbb megfogalmazás mellett is – csak részben tartotta a zsoltárkutatás tulajdonképpeni céljának a *Zsoltárok* könyvének vagy akár egyetlen zsoltárnak is az elemzését.

*„Unsere Aufgabe ist nun geworden, nicht nur den einzelnen Psalm oder das Buch des Psalters zu erklären — eben weil man dabei zu sehr stehen geblieben ist, ohne auf die großen Zusammenhänge zu achten, ist der bisherigen Arbeit der volle Erfolg versagt geblieben –, sondern das letzte Ziel muß jetzt dieses sein, die gesamte Dichtungsart und ihre Geschichte, die gewiß vielverschlungene Wege gegangen ist, zu beschreiben.”<sup>141</sup>*

Mivel helyesen mérte fel a *héber* zsoltárok vizsgálhatóságának faktorait, Gunkel a formakritikai kutatás programját a zsoltárköltészet *általános* műfajának és irodalomtörténetének leírásában jelölte ki, ezzel pedig két, korunkra beérő folyamatot indított el. Egyfelől, egészen egy, a posztmodern korig fennálló hiátust teremtett deduktív eljárása által, miszerint a figyelmet egyetemes műfaji és műfajttörténeti tényezőkre irányította, s ezek függvényében értelmezte annak speciális, héber zsoltárokból meg nyilvánuló változatát, nem pedig fordítva. Mint mondtuk ugyanis, az óizraeli és főként a fogság utáni zsidó vallásgyakorlat elemei sajátossága, hogy differenciálódik a környező népek (pogány) vallásgyakorlatától, még annak ellenére is, hogy *technikai* szinten mutat azokkal egyezéseket (pl. áldozatok és próféták vannak mindkettőben, formanyelvében stb.). Ám az óizraeli vallás annak autentikus formájában egészen más kulturális mátrixba helyezte ezeket a közös elemeket. Ez a mátrix pedig elválaszthatatlan a biblikus teológiától, vagyis attól, amit Izrael Istene jelentett ki saját magáról és az emberi történelem értelméről (*Heilsgeschichte*). Gunkel sajnálatos módon kitepte ebből az összefüggés-rendszerből a zsoltárokat, és úgy tűnik, inkább a babiloni, asszír és egyiptomi szakrális keretek között, mindenestre abból a spirituális rendszerből eredeztette értelmüket. Másfelől, ebbéli, vagyis az általános műfajttörténet leírására irányuló célkitűzésével Gunkel munkássága – mint azt ő maga is helyesen és világosan látta – nélkülözhetetlen, ugyanakkor *előkészítő* szerepet tölt be a tényleges építkezést végrehajtó posztmodern kutatók előtt, akik a héber zsoltárköltészet irodalmi-nyelvi-stilisztikai enigmáit majd képesnek bizonyulnak kibontani, adekvát eszközkészletükkel.

---

<sup>141</sup> GUNKEL, *ibid*, 7.

*„Demnach ist die Gattungssorschung in den Psalmen nicht eine Liebhaberei, die man nach Belieben betreiben oder vernachlässigen könnte, sondern sie ist die grundlegende Arbeit, ohne die es keine Sicherheit in allem übrigen geben kann, der feste Boden, aus dem sich alles weitere erheben muß.“<sup>142</sup>*

### **I. Gunkel műfaji alapú rendszere**

Mint az imént rámutattunk, Gunkel a zsoltárokat önálló entitásként kezelte, azok között semmiféle átfogó struktúrát vagy jelentéshálózat létezését nem tartotta legitimizálhatónak. Ennélfogva, nem is merült fel szemében semmiféle akadály azzal kapcsolatban, hogy kiemelje őket természetes kanonikus környezetükből, és egy új kulturális környezetbe helyezze át a zsoltárokat. Ez nem más volt, mint az ókori Izrael körülvevő pogány népek vallási rendszere, melyeknek szintén koherens eleme a liturgikus költészet. Gunkel feltételezése tehát, miszerint a közös formanyelv közös *Sitz im Lebent* is eredményez, összekapcsolódik a műfajelméletben:

*„(...) he was able to treat the individual ps as independent units, divorced from their immediate or larger context, and to find unity (and therefore meaning) in the definition of ps genres and the relation of each genre to its proper cultural matrix.“<sup>143</sup>*

Ám bármilyen vitathatatlan előnyöket is hozott magával azonban elméleti síkon a műfaji besorolás, a gyakorlatban legalább annyira lekorlátozta, behatárolta az adott zsoltár értelmezésének lehetőségeit: *„Mit dem Klischee >>Königslied<< hat die Auslegung sich in einem bestimmten Verständnisrahmen hineinversetzt, innerhalb dessen sie sich halten muß.“<sup>144</sup>*

Csak mélyíti a fenti problémát továbbá, hogy bár Gunkel célkitűzése valóban nemes és jobbító volt, ugyanis a műfaji kategorizálással éppen az elődeinél tapasztalható (Rudolf Kittel, Alfred Bertholet) és kifogásolt szubjektív kategorizálás csapdáit kívánta elhárítani,<sup>145</sup> lényegében mégsem tudta ezek valódi alternatíváját, egy egzakt, minden eshetőséget kezelni képes követelményrendszer szolgálatát nyújtani. Gunkelnél a kategorizálás alapja ugyanis a „hármasság” elve volt (ti. közös formanyelv, közös gondolati és hangulati

<sup>142</sup> GUNKEL, *ibid*, 8.

<sup>143</sup> Gerald Henry WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter* (Chico—California: Scholars Press, 1985), 2.

<sup>144</sup> GERLEMAN, „Psalm CX”, 2 – kiemelés tőlem.

<sup>145</sup> GUNKEL, *ibid*, 24.

tartalom, közös *Sitz im Leben* az istentisztelet keretein belül),<sup>146</sup> ám a zsoltárok egy része (ti. 5%-a) ennek sehogyan sem volt megfeleltethető. Bár a jelenségre Gunkel választ adott (ti. a műfaji keretek idővel felbomlottak és alterálódtak), ezen zsoltárok végül az „egyéb” kategória alá kényszerültek betagozódni.

	Fő kategóriák (106 zsoltár)	Alkategóriák (36 zsoltár)	Besorolás nélkül (8 zsoltár)
<b>Műfaj</b> (Gattung)	(1) himnuszok (2) JHWH trónra lépésének zsoltárai (3) kollektív siralmak (4) királyzsoltárok (5) egyéni siralmak (6) egyéni hálaadások	(6) áldás- vagy átokzsoltárok, zarándokénekek, győzelmi énekek, Izrael hálaénekei, legendák, tórazsoltárok (7) profetikus műfajok (8) bölcsességi költészet	(9) kevert műfajú költemények

2. ábra: Gunkel műfaji rendszere

Bár azt várnánk, hogy ezen apróságoktól eltekintve a rendszer egyébként tökéletesen működik, sajnos mást tapasztalunk. A gunkeli műfajelméletben több gócpont is lokalizálható, méghozzá a biblikus zsoltárköltészet legnagyobb – tudományos és laikus – érdeklődésre számot tartó két csoportja, a bölcsességi zsoltárok és a tórazsoltárok tekintetében.

Ezekkel kapcsolatban a legmeggrázóbb felismerés 90 év múltán is az, hogy nincs két tudós, aki egyetértene abban, mely zsoltárok és milyen kritériumok alapján sorolhatók ide:

*„No two scholars have agreed about which psalms belong this category, and it has not even been possible to establish agreed criteria for their identification.”<sup>147</sup>*

Bizonyos fokig meglepő a diszkusszió maga, hiszen Gunkel az *Einleitung*ban mindkét műfaj tekintetében világos és érthető útmutatásokat ad. A tórazsoltárok kapcsán<sup>148</sup> például egyrészt minimálisra redukálta a *Gattung* által érintett zsoltárok körét, olyannyira, hogy hatását a zsoltárköltészetre csupán szórványosnak tartotta, egyedüli reprezentánsaként pedig a Ps 50-et jelölte ki.

*„Die Tora erscheint in den Psalmen nirgends als selbständige Gattung. Sie hat nur in einzelnen Zügen, und auch dies ziemlich selten, die Psalmendichtung beeinflusst, wenn wir von den Toraliturgien absehen, die in §11 behandelt werden sollen, ist sie eigentlich nur Ps 50 anzutreffen.*

<sup>146</sup> GUNKEL, *ibid*, 22–23.

<sup>147</sup> Norman WHYBRAY, *Reading the Psalms as a Book* (Sheffield: Sheffield AP, 1996), 15.

<sup>148</sup> GUNKEL, *ibid*, 327–328.



*Mit Rücksicht auf ihr seltenes vorkommen wird es sich empfehlen, die Tora nur in großen Zügen zu schildern und genauer allein aus diejenigen Einzelheiten einzugehen, die für die Psalmendichtung wichtig geworden sind.*<sup>149</sup>

Másrészt Gunkel egyértelműen felsorolta azokat a tényezőket, melyek a Tóra hatását mutatják a zsoltárokból. Formai szempontból Gunkel három dolgot emel ki, melyek a Mózes könyveiben látható „Priestertora” retorikai elemek átvételében nyilvánulnak meg, s így létrehozzák a zsoltárokból foglalt „profetische Tora” kategóriáját. Egyrészt, igemódként az *imperativus singularis* (pl. „du sollst”, „du sollst nicht”) jellemzi ezeket, mivel a pap az egyénnek célozza a tanítást, másrészt a pap JHWH nevében, de E/1. személyben szólal meg (pl. „ich bin dein Gott”), és végül bizonyos tevékenységtől JHWH undorodik, ez pedig argumentációként, a *kî* partikulával indított tagmondatban fogalmazódik meg.<sup>150</sup> Gunkel meglátása szerint a tartalmi tényezők, melyek szükségessé tették a Tóra említését a korpuszban, elsődlegesen az istentisztelet rendtartásának, és csak másodlagosan a Törvény és szokásjog szabályainak konkrét bemutatására vezethetők vissza. Gunkel annak okát is megjelöli, miért nem találunk több tórazsoltárt a korpuszban: a lírikus költészet és a Tóra közlésének fent vázolt okai között ugyanis nincs szerves, belső kapcsolat, mi több, a Tóra témája is csak a zsoltárköltészet egy későbbi szakaszában jelent meg, szélesebb körben pedig akkor tűnt fel a zsoltárokból, mikor a szigorú műfaji kategóriák elkezdtek felbomlani és egymásba mosódni.

*„Wenn die Tora außer in Ps 50 in der Psalmendichtung nicht weiter vorkommt, so wird die Ursache dafür darin liegen, daß zwischen ihr und den lyrischen Gattungen eigentlich keine innere Beziehung besteht. Erst auf der Stufe, da die Gattungen sich zu zersetzen beginnen und die Grenzen gegeneinander sich zu verwischen anfangen, ist es der Tora gelungen, in die Psalmendichtung einzudringen. Aber großen Einfluß hat sie bei ihrer der Lyrik fremden Art auf diese nicht auszuüben vermocht.”*<sup>151</sup>

Ehhez hasonlóan, a bölcsességi zsoltárok kapcsán is igen részletes elemzést találhatunk Gunkelnél,<sup>152</sup> aki rámutat: a műfaj erősen mutatja a környező népek irodalmában gazdagon dokumentált, nemzetközi hatásokat, ami alapvetően az erőteljesen humán és szekuláris beállításban látható. Ahol egyáltalán a vallás említésre kerül, ott is vallásgyakorlattól független jámborság („kultusfreier Frömmigkeit”) formájában történik. A bölcsességi

<sup>149</sup> GUNKEL, *ibid*, 327.

<sup>150</sup> GUNKEL, *ibid*, 327—28.

<sup>151</sup> GUNKEL, *ibid*, 328—329.

<sup>152</sup> GUNKEL, *ibid*, 381—97.

zsoltárokat Gunkel alapvetően a bölcsességi irodalom reprezentánsának tartja, ám annak egy későbbi fokáról eredezteti. A *Sitz im Leben* egyértelműen előkelő, nemesi környezetet mutat: kezdetben királyok („Vezier”) gyakorlata volt lediktálni a bölcsmondásokat, melyek a megelégedett, boldog és üdvös célt elérő életvezetés útmutatásai voltak. Ennek a fejlődési szakasznak terméke a *Példabeszédek könyve*. Ezt követően egy újabb lépés volt a bölcsességi költemények kialakulása („Weisheitsgedichte”), melyek nem királyoktól, hanem rangos közemberektől származtak, s integrálódtak például a *Példabeszédek könyvéhez* is (1—9, a 23. fejezet egy része, illetve a 31. fejezet), ám leegzisztálóbb példáját *Jób könyvének* bizonyos szakaszai adják. Csak harmadik lépésként nyitott a műfaj a vallási és törzsi téma felé, ennek lecsapódása a megfizetést („Vergeltungslehre”), a teodícea és az általános maximák (pl. mi az okos magatartás stb.) megjelenése volt a biblikus korpuszban. Gunkel ugyanezt a fejlődési folyamatot rekonstruálja a *Zsoltárok könyvének* belül. A rövid, szóbeli királymondások megfelelői a Ps 127 és 133, míg a bölcsességi költeményeké a tisztán szekuláris Ps 49, illetve a megfizetést alkalmazó Pss 1, 91, 112, 128 (ezekben Gunkel az individualizmus erős hatását véli kirajzolódni: az egyén arcot kap, és előlép a tömegek masszájából), a teodícea dominánsan a Pss 37, 73-ban jelenik meg. Gunkel hangsúlyozza: elementáris a különbség az első és második fejlődési fokhoz tartozó zsoltárok között. A harmadik fejlődési szakaszban a bölcsességi elemek – akárcsak a tórazsoltároknál láthattuk – szétszóródnak és behatolnak más műfajok korpuszába is. A hálaénekekbe például, ami a „fiam” megszólításban (Ps 34,12), az áldásmondás vagy az oktan állat motívumában (Ps 32), az Úr tanításához való odafordulásban (Ps 51), a buzdítás és tanítás retorikájában (Pss 31, 32, 34), illetve az istentelenek földi és örök sorsának említésében (Pss 32, 34) csapódik le. De ezenkívül a himnusz műfajába is gyakorta történik meg beépülése a személyre szabott megfizetés témájának (Ps 97), az istentelenek bolondokkal vagy állatokkal történő azonosításának (Pss 49, 73, 92), bölcsmondás és buzdítás (Pss 33, 34, 78, 107) formájában. A műfaji elemek beszűrődnek továbbá az egyéni panaszzsoltárok közé is, amit az iméntieken túl elsősorban a kérdés-feleletre épülő retorika mutat (Pss 25, 39, 49, 62), illetve a kevert műfajú költemények közé, ahol a bűnbánatra vagy a belátásra való felszólításban érhető tetten (Pss 49; 119,1—3).

Honnan ismerhető fel tehát, hogy bölcsességi (elemeket tartalmazó) zsoltárral van dolgunk? Gunkel szerint a zsoltár maga tesz tanúságot erről egyrészt műfajának megjelölésével – „bölcsesség” (Pss 37, 49, 111), „tanítás”, „rejtvény”, „példázat” (Pss 49, 78)

– másrészt az apa-fiú, idős-fiatal kapcsolatot tükröző „fiam” vagy „fiaim” megszólítással, illetve az istenfélelem, az erkölcsös, bűnkerülő magaviselet, az idejében történő megbánás, a visszanyert bizalom témájával, nem ritkán a retorikai kérdések, összehasonlítások alkalmazásával. Mint azt végezetül Gunkel kifejti, míg a bölcsességi és a profetikus elemek hasonló összemosódására nincs példa, addig ezen mélyen az emberi sorsot determináló, bölcsességi-tóratémák és a lírikus elemek vegyülése főként azt a célt szolgálják, hogy a zsoltár interpretációja kiterjeszthető legyen az egyénre. Míg tehát a Tóra befolyása a lírikus költészetre szórványosnak tekinthető, a bölcsmondások hatása már annál szignifikánsabb a *Zsoltárok könyvében*, ami egy rendkívül szerteágazó, sokféle formában jelentkező és hosszú időn át termékeny műfajt eredményezett a zsoltárköltészetben.<sup>153</sup>

Úgy tűnik azonban, mindez kevésnek bizonyul a gyakorlatban, hiszen Gunkel rendszere nem hozott konszenzust az elmúlt, közel száz év alatt sem. Mint látjuk ugyanis, nemzetközi szinten is igazán figyelemre méltó revíziók fogalmazódtak meg az elmúlt ötven év során, melyek közül elsőként a gunkeli koncepciókat minimálisan módosító, a konkrét műfajokra irányuló revíziókat, majd a gunkeli rendszer alapjait érintő változtatásokat vesszük sorra, végezetül röviden értékeljük, milyen annak státusza ma.

## *II. A műfajelméletet érintő revíziók*

Négy műfaj felülvizsgálatára irányulnak jelentősebb kutatások az elmúlt ötven évben. Ezek a már említett tórazsoltárok és bölcsességi zsoltárok, illetve a himnuszok és a hálaadások, valamint a panaszzsoltárok kategóriáit érintik.

A gunkeli rendszer neuralgikus pontján – mint korábban kifejtettük – két, egymáshoz igen közel álló és a legátfogóbb, didaktikus funkciót betöltő csoport helyezkedik el: egyfelől az immanens világban alkalmazandó törvényeket, szokásokat és istentiszteleti rendtartást tanító zsoltárok, másfelől pedig a transzcendens világgal kapcsolatos, arra irányuló, életbölcsességet tanító zsoltárok csoportja áll. A kettő között igen halvány a választóvonal, így tárgyalásukra is egyidejűleg teszünk kísérletet.

Axiomatikusnak számít, hogy a zsoltárok többségéhez eredendően kultikus *Sitz im Lebent* társítunk, akár azzal a megkötéssel, hogy e kontextusból aztán később kiszakadtak, és

---

<sup>153</sup> GUNKEL, *ibid*, 382.

privát, egyéni felhasználás keretei között fogalmazódtak újra. Csekély számú zsoltárral kapcsolatban azonban soha nem is merült fel a kultikus háttér: ezek a **bölcsességi zsoltárok**. A legnagyobb nehézséget két dolog jelentette kezdettől fogva: ha nem kultikus, akkor hová helyezhető a *Sitz im Leben*, következésképp hol keresendő a szerző? Gunkel úgy tartotta, ezen zsoltárok (vagy zsoltárelemek) bekerülése a kánonba csak relatíve későn, és a papságra gyakorolt laikus nyomásra történt meg.<sup>154</sup> Tanítványa azonban, Sigmund Mowinckel más meggyőződésre jutott. A „private Psalmody” gondolatát (ti. párhuzamosan élt együtt egy liturgikus és egy civil zsoltárgyűjtemény) ugyan még 1924-ben, vagyis jóval Gunkel művének megjelenése előtt megfogalmazta (*Psalmenstudien*, VI), ám igazi visszhangra csak később talált, mikor újabb két munkájában tért vissza a témára (*Offersang og Sangoffer*, II., 1951; „Psalms and Wisdom”, 1955). Mowinckel Gunkelnél eredményesebben kezelte a szerzőség azonosításának akut problémáját. Meglátása szerint a Második Templomban tevékenykedő írnokiskola bölcsei jelölhetők meg e tekintetben, közülük is azok, akik kiemelkedő költői vénával rendelkeztek: ők ugyanis saját költeményeiket könnyen bemutathatták az alapvetően szakrális szövegekkel érintkező gyakornokaiknak, amiből így, a két szövegcsoport keveredése nyomán egyfajta „learned psalmography” fejlődött ki, mely később – vélhetően az állatáldozatok helyettesítésére – beépült először a templomi vallásgyakorlat, majd pedig a hivatalos zsoltárgyűjtemény keretei közé, mely utóbbinak így nemcsak szerkesztői, de szerzőivé is váltak az írnokok. Pár évvel később Mowinckeléhez hasonló folyamatot rekonstruál H. L. Jansen is (*Die spätjüdische Psalmendichtung*, 1934), ám azzal az apró különbséggel, hogy ő szekuláris környezetbe ágyazza azt, és udvari írnokok tevékenységeként mutatja be.<sup>155</sup>

A kérdés újra lendületet kap az 1960-as évek elején, amikor is egyfelől Mowinckel 1951-es munkája angol fordításban is megjelenik (*The Psalms in Israel's Worship*, I-II., 1962), másfelől R. E. Murphy egy bonni konferencián három lényegi észrevételt tesz a bölcsességi zsoltárokkal kapcsolatban. Miközben nem vitatja, hogy az azokat létrehozó szerzők (hivatásos) bölcsek voltak, ugyanakkor a költemények keletkezését bizonyos fókig függetleníti bárminemű, konkrét *Sitz im Leben*től: „[...] these poems are the product of the sages, [...] they spring from the milieu sapiential; it has not captured the precise life setting

---

<sup>154</sup> WHYBRAY, *Reading the Psalms*, 13.

<sup>155</sup> WHYBRAY, *ibid*, 16.

of the alleged wisdom psalms.”<sup>156</sup> A diskurzus keretében Murphy további műfaji karakterjegyekre is rámutat (ti. határozott hálaadó, bizonyágtevő és didaktikus elemek), végezetül pedig ellenérveit fogalmazza meg ezen művek eredendően *nonkultikus* alkalmazásának felfogásával szemben, nem találván olyan, kézzel fogható bizonyítékot, mely ezt a következtetést alátámasztaná.

1981-ben J. Reindl is foglalkozik – más egyéb kérdések okán – a *Zsoltárok könyvének* bölcsességi darabjaival, illetve a könyv végső kompilációjával, melyből egyetlen dolgot tartanánk fontosnak most kiemelni. Reindl a Ps 1 kapcsán tesz érdekes megállapítást: úgy véli, az nem „igazi” zsoltár a szó hagyományos értelmében, hanem egy bölcsességi költemény, melyet egy bölcselőtanár adott közre diákjainak, buzdítva őket a helyes életmódra. Más szóval, ezzel Reindl is azoknak sorába lép, akik a bölcsességi zsoltárok alapvetően *nonkultikus* karaktere mellett foglalnak állást.

Az 1990-es évek végén már kellő rálátásunk alakulhatott ki ahhoz, hogy képesek legyünk levonni e bölcséleti műfaj szerzőségével kapcsolatos viták konzekvenciáit, mégsem sikerült konszenzusra jutni. Jóllehet működőképes rekonstrukciónak tűnik fel az „írnokiskola-elmélet”, a „*millieu sapiential*” elmélete vagy a lehetséges szerzők identifikációja, miközben a kutatás egyik ága rámutatott ezeknek „extremely speculativ”<sup>157</sup> jellegére, más vonalon logikus érvanyagot gyűjtenek a szerzők azok ellenpontosítására.<sup>158</sup> A Templomban működő írnokiskola gondolatát ugyan még Gerhard von Rad is támogatta (*Weisheit in Israel*, 1970), ám újabb kutatások<sup>159</sup> rámutattak akárcsak hasonló izraeli iskolák működését alátámasztó direkt bizonyítékok abszolút hiányára, mi több, az érvként felhozott egyiptomi és mezopotámiai párhuzamok hitelessége is egyre kérdésesebb.

Jelen dolgozatnak nem célja állást foglalni a vitában, lévén vizsgálódásunk középpontjában nem bölcsességi, hanem panaszzsoltárok állnak, ezeknek narratív elemzése szempontjából pedig nem keletkezésük történeti vetülete, hanem a megalkotásukkal és elrendezésükkel esetlegesen kialakuló új szemantikai struktúra elemzése mérvadó.

---

<sup>156</sup> R. E. MURPHY, „A Consideration of the Classification >>Wisdom Psalms<<”, in: J. A. EMERTON (ed.), *Congress Volume, Bonn, 1962* (Leiden: Brill, 1963), 160 – idézi: WHYBRAY, *ibid*, 17.

<sup>157</sup> WHYBRAY, *ibid*, 16–17.

<sup>158</sup> ZSENGELLÉR, *A kánon többszólamúsága*, 50–112.

<sup>159</sup> B. LANG, „Schule und Unterricht im alten Israel”, in: M. GILBERT (ed.), *La agesse de l’Ancient Testament* (Gembloux—Duculot—Leuven: Leuven UP, 1979), 186–201; F. W. GOLKA, „Die israelitische Weisheitsschule oder >>des Kaisers neue Kleider<<”, in: *Vetus Testamentum*, 33 (1983), 257–71.

A tóra- és bölcsességi zsoltárok után most térjünk át az utóbbi évtizedekben revízió alá vett következő műfaj, a **himnuszok és hálaadások** tárgykörére. A kérdést Claus Westermann vizsgálta behatóbban, először pályájának elején (*The Praise of God in the Psalms*, 1965), majd később tovább bővítette és szélesebb körben is megismertette elméletét (*Praise and Lament*, 1981). Újszerű meglátása lexikai természetű volt: mivel a héber *jáda<sup>h</sup>* gyöknek H-igetörzsben egyaránt tulajdonítható a 'hálát ad' és a 'dicsér', 'magasztal' jelentés,<sup>160</sup> félrevezetőnek és értelmetlennek tartotta ezeket külön műfaji kategóriaként kezelni a továbbiakban. A „hálaadó zsoltár” alternatívájaként bevezette a deskriptív dicséret (*descriptiv praise*) fogalmát, mely alatt ő Isten attribútumainak általános, univerzális leírását értette, mellyel szemben a himnusz Isten speciális, az egyén vagy a közösség életében végrehajtott cselekedeteinek méltatása, deklaratív dicséret (*declarative or narrative praise*). Westermann említést tett a panaszzsoltárokról is, melyeket szintén dicséretként fogott fel annak köszönhetően, hogy az érintett művek végére többnyire megtörténik a hangulatváltás,<sup>161</sup> melyet egy záró eskü is kísér. Westermann tehát himnikus alapokon értelmezte újra a kategóriákat, s bár eleddig nem mutatkoznak az általános elfogadásának jelei, mégis az egyik leghasználhatóbb műfajelméleti revíziónak tekinthető.<sup>162</sup>

A formai alapú besorolás tárgykörén belül végzett revíziók közül végezetül a **panaszzsoltárokról** szólunk, melyek iránt 1970 óta töretlen és kiemelkedő az érdeklődés napjainkban is.<sup>163</sup> Az egyéni panaszzsoltárok kapcsán sokaknak juthatnak eszébe mindenekelőtt azok hangulati tényezői. A téma alapfogalmát Joachim Begrich még az 1930-as években vezette be.<sup>164</sup> Az ún. hangulatváltás (*Stimmungsumschwung* – StU) jelensége nem mást jelent, minthogy az egyéni panaszzsoltárok elején a zsoltáros még szorult helyzetében szólítja meg a Mindenhatót, majd beszédében a helyzet leírása és a bizakodás szakaszai váltják egymást, mígnem a zsoltár végére egészen megváltozik az alaphangulat, mert a Mindenható reagál, és elhárul a probléma. Beat Weber azonban felhívja a figyelmet arra az apró, de fontos tényezőre, hogy bár Begrich értelmezése máig meghatározó, ám ezen

<sup>160</sup> BDB, 392a.

<sup>161</sup> Beat WEBER, „Zum sogenannten >>Stimmungsumschwung<< in Psalm 13”, in: Peter W. FLINT — Patrick D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Leiden—Boston: Brill, 2005), 116—138.

<sup>162</sup> HOWARD, Jr., „Recent Trends”, 361.

<sup>163</sup> HOWARD, Jr., *ibid*, 361.

<sup>164</sup> Joachim BEGRICH, „Das priesterliche Heilsorakel”, in: ZAW 53 (1934), 81—92.

utolsó állítás szövegszinten sehol sem mutatható ki az érintett zsoltárokból.<sup>165</sup> Weber egyike azon kutatóknak, akik a fogalom radikális újraalkotásán fáradoznak: a Ps 13 elemzésének végén például arra a megállapításra jut, hogy az egyéni panaszzsoltárok valóban szükséghelyzetben megfogalmazott segélykiáltások, de hogy a Mindenható válaszol-e rájuk, és ha igen, mi módon, szándékosan rejtett faktora marad a költeménynek (*Ambiguitäts-Charakter*). Ezzel pedig az interpretáció költői tényezői mellé teológiai megfontolások is belépnek.

*„Ob sie [n. die Wende vom Unheil zum Heil] kommt und wie sie kommt, bleibt Gott vorbehalten. So bleibt in der mit dem StU verbundenen Geschehenszusammenhängen eine Nähe zum Geheimnis, zum Wunder, denn Gottes „Gnade“ (hesed) ist nicht verrechenbar und im Letzten auch nicht einsichtig.“<sup>166</sup>*

Weber elemzésének másik lényegi gondolata, hogy a zsoltárolvasás és zsoltárokkal való imádkozás mindenkori gyakorlata elválaszthatatlan az újra- és újraolvasás folyamatától, ennek célja pedig Weber szerint az ún. „bizalomakkumuláció”.

*„Im Blick auf die Praxis de Psalm-Lesens bzw. -Betens ist auch die Möglichkeit eines wiederholten Lesens und Betens durch den jeweiligen Verwender des Psalms (Relecture) und damit einer performativen Zyklizität zu bedenken. Dadurch könnte sich eine Vertiefung der Gebetsäusserungen und eine Art von >>Vertrauens-Akkumulierung<< eingestellt werden.“<sup>167</sup>*

Weber mellett azonban Sung Hun-Lee is foglalkozik a StU kérdésével, akinek szintén kimerítő és alapos elemzésében azonban nem a jelenség kadenciális, sokkalta inkább a beékelte változatát ismerhetjük meg. Lee vizsgálata a *heszed* szó bámulatosan sokféle jelentésben történő alkalmazásáról kínál részletes és beható áttekintést a *Zsoltárok könyvé*n belül.<sup>168</sup>

A panaszzsoltárok másik, ma sokat kutatott területe a műfaji megnevezés pontosítására irányul. Erhard Gerstenberger például arra irányítja a figyelmet,<sup>169</sup> hogy a panaszzsoltárok retorikája korántsem sirám vagy kesergő, valamiféle patetikus, rezignált sóhaj. Sokkalta inkább rokonítható a beavatkozást (el)váró, jelenlegi helyzetével békétlen

<sup>165</sup> WEBER, „Zum sogenannten...”, 116—118.

<sup>166</sup> WEBER, *ibid*, 136.

<sup>167</sup> WEBER, *ibid*, 136.

<sup>168</sup> Sung-Hun LEE, „Lament and Joy of Salvation”, in: Peter W. FLINT — Patrick D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Leiden—Boston: Brill, 2005), 224—247.

<sup>169</sup> Erhard GERSTENBERGER, „Der klagende Mensch”, in: H. W. WOLFF (Hrsg.), *Probleme biblischer Theologie* (München: Chr. Kaiser, 1971), 64—72.

tiltakozásával („protest”).<sup>170</sup> A meglátást néhány évtizeddel később, Craig C. Broyles építi fel rendszertényezővé, s az alpműfajt két csoportra bontja: könyörgő zsoltárokéra (*psalms of plea*) és reklamáló zsoltárokéra (*psalms of complaint*).<sup>171</sup> A szétválasztás alapja az erős hangulati tényező: míg az előbbi esetben a zsoltáros *kéri* Isten beavatkozását az eseményekbe, addig az utóbbinál már inkább *számonkéri* a látszólag távol maradót, netán kifejezetten antagonistaként fellépő Mindenhatót, hogy érvényben lévő ígéletét igencsak időszerű volna foganatosítani.

Végezetül, szintén a kiemelkedő témák között említhető a zsoltárokban megnyilvánuló „én”, melynek identifikálására tesz kísérletet Steven J. L. Croft. Mint azt *The Identity of the Individual in the Psalms* címmel 1987-ben megjelent munkájának bevezetőjében is írja, a kérdés igen aktuális volt akkortájt, hiszen a dávidi szerzőséget addigra már diszkreditálta a kutatás, és kellő számban fogalmazódtak meg alternatívák, az „én” kiléte mégis enigma maradt a zsoltárkutatásban.

*„Several different solutions have been proposed in the last hundred years: the individual who speaks, it is claimed, is predominantly one who is unjustly accused, or a sick man, or the king. However, none of these theories can be made to fit all, or even most, of the evidence available, nor has any one theory come to command widespread acceptance. The identity of the individual in the Psalms remains an enigma. The aim of this book is to investigate the problem of the identity of the individual in the psalms in as full a way as possible.”*<sup>172</sup>

A kitűzött célt Croft minden bizonnyal el is éri, hiszen valóban alapos és felkészült munka, mely kellő mélységben foglalkozik témájával. Könyvében a szerző külön fejezetet szentel az öt fő kategóriának, melyekben elhelyezi és értelmezi mind a 96 db E/1. személyű zsoltárt. A vizsgálat központi elemei: az antagonista (ti. akik vagy aki támadja az „én”-t), a szegény vagy nyomorult (*ʾōnî*), a király, a magánember, illetve a kultuszban szolgálatot betöltő személy (ti. kultikus próféta, bölcsességtanár, templomi énekes), akik külön-külön tűnnek fel az érintett zsoltárokban. Más utat választ ezzel szemben Martin Ravndal Hauge. Monográfiája három központi motívum vizsgálata köré épül, melyek tükrözik az egyén aktuális státuszát a hitélet útján. *Between Sheol and Temple: Motif Structure and Function in the I-Psalms* című műve 1995-ben jelent meg, munkamódszerét tekintve – bár spekulatív természetét tisztán látja – csak ott támaszkodik formakritikai vagy történetkritikai adatokra,

<sup>170</sup> Walter BRUEGGEMANN, „Psalms of Life and Faith”, in: *JSOT* 17 (1980), 7.

<sup>171</sup> Craig C. BROYLES, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms* (JSOTS Sup 52; Sheffield: JSOT, 1989).

<sup>172</sup> Steven J. L. CROFT, *The Identity of the Individual in the Psalms*, (JSOT 44, Sheffield: Sheffield AP, 1987), 11.



ahol azokra kifejezetten szükség mutatkozik. Hauge alapvetően irodalmi módon közeledik a szövegekhez, melyeknek erőteljesen kódolt, vallási nyelvezetet tulajdonít, amit kiegészít a lokalitás motívuma. Munkáját rendkívül érdekessé főként az teszi, hogy egyfelől szakít az „alapmodelleknek” tulajdonított kizárólagosság koncepciójával, másfelől éppen hogy kombinálja azokat új megközelítésekkel, a végeredmény pedig a panaszszoltárok merőben újszerű interpretációja lesz.<sup>173</sup>

### III. A formai alapú besorolást érintő revízió

Az 1980-as évekre nagyjából két táborra szakadt a hagyományos formakritika. Míg a műfajok elnevezésén vagy a besorolást vezérlő kritériumok listájának módosításán fáradoztak egyesek, addig mások a rendszer alapjait érintő változtatásokat szorgalmaztak. Ez pedig a formai alapú kategorizálás helyett a *funkció* alapú csoportosítást jelölte meg irányadónak.

A gunkeli rendszert legradikálisabban újraértelmező kutató kétséget kizáróan Walter Brueggemann, aki elégedetlenségének adott hangot a hagyományos *Sitz im Leben* felfogásokat illetően, melyeket – mint írja – általános és nagy zavar övez.<sup>174</sup> A himnuszok esetén például a szemléletek véglegessége problémás: vagy Mowinckel nyomán a fesztivál-hipotézis az automatikus válasz, vagy Westermann nyomán abszolút lényegtelennek tartjuk a *Sitz im Leben*-t.<sup>175</sup> A panaszszoltárokkal kapcsolatban hasonló tapasztalható: vagy Hans Schmidt 1928-as állítása és lényeginek nem ítéltető későbbi revíziói (Beyerlin, Delekat) dominálnak a Templomban működő bírói hivatal kapcsán („juridical frame”), vagy Gerstenberger nyomán<sup>176</sup> domesztikáljuk az alaphelyzetet. Ez utóbbit célravezetőbbnek ítéli Brueggemann, mivel abban szociológiai tényezők is érvényesülnek, valamint egyfajta „in-group” – „out-group” dinamika figyelhető meg: a panaszszoltárokból a társadalomból valami oknál fogva kiszakadt, diszintegrálódott személyek szólalnak meg. A helyzet

<sup>173</sup> Martin Ravndal HAUGE, *Between Sheol and Temple: Motif Structure and Function in the I-Psalms*, (JSOT 178, Sheffield: Sheffield AP, 1995), 11–37.

<sup>174</sup> Walter BRUEGGEMANN, „Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function”, *JSOT* 17 (1980), 3–4.

<sup>175</sup> BRUEGGEMANN, *ibid*, 3.

<sup>176</sup> Erhard GERSTENBERGER, *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (Habilitationsschrift, Heidelberg, 1971); GERSTENBERGER, „Der klagende Mensch”, in: H. W. WOLFF (Hrsg.), *Probleme biblischer Theologie* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1971), 64–72.

megoldására Brueggemann a funkció kutatásában látja a kiutat, melyet az ókortól fogva máig folytatólagosnak és változatlanak tart.

*„[...] we hazard the provisional presupposition that modern use of the Psalms and ancient use shared common intent and function even though other matters such as setting and institution may be different. We may anticipate a commonality of function even when other matters diverge.”<sup>177</sup>*

Ez a folytatólagosság pedig abból a mindenkori, mélyen emberi tapasztalatból származik, hogy az ember időnként válságokon megy keresztül, melyekből törekszik kilábalni – erről tesznek pedig bizonysgot a panaszszoltárok, vagyis ez a szigorú értelemben vett és leginkább releváns *Sitz im Leben*.

*„The hermeneutical possibility of moving back and forth between ancient function and contemporary intentionality exists because the use of the Psalms in every age is for time when the most elemental and raw human issue are in play.”<sup>178</sup>*

Brueggemannt tehát a zsoltárok szociológiai háttere is igen erőteljesen foglalkoztatta, így mikor elkötelezett formakritikusként találkozott Paul Ricoeur nyelvfelfogásával, annak végeredménye a *Psalms of Life and Faith* című tanulmánya lett, 1980-ban. Ricoeur ugyanis egy időben a nyelv szerepét vizsgálta a hívő életben,<sup>179</sup> és arra jutott, hogy az élet egy olyan dinamikus folyamat, melynek dialektikus alaptermészetében az orientáció és reorientáció szakaszai váltogatják egymást, s mivel az ember egyensúlyra törekvő lény, így ő maga a folyamat motorja.

---

<sup>177</sup> BRUEGGEMANN, *ibid*, 5.

<sup>178</sup> BRUEGGEMANN, *ibid*, 5.

<sup>179</sup> Paul RICOEUR, „Biblical Hermeneutics”, in: *Semeia* 4 (1975), 29—148; Paul RICOEUR, *Freud and Philosophy* (New Haven: Yale University, 1970); Paul RICOEUR, *Interpretation Theory* (Fort Worth: Texas Christian University, 1976); Paul RICOEUR, *Conflict of Interpretation* (Evanston: Northwestern University, 1974).

alaphelyzet (az ember „otthon” van a világban)			
1.	orientáció	1. naivitás	deskriptív himnusz (Westermann) hálaadás (Gunkel)
2.	diszlokáció	kimozdulás (pszichikai vagy szociális)	
3.	diszorientáció	retrospekció (remény a <u>régihez</u> való visszatérésre)	<del>panaszszóltár</del>
4.	fordulat	prospekció (kimozdulás az eredendően <u>új irányába</u> )	
5.	reorientáció	2. naivitás	deskriptív himnusz (Westermann) hálaadás (Gunkel)

3. ábra: Brueggemann és a reorientáció folyamata

Ricoeur szerint az emberi élet két mozzanata meghatározó egy válság legyőzésében: egyfelől, hogy nehezen engedjük el a régit, másfelől, hogy képesek vagyunk befogadni az újat. Az átalakulásnak egyrészt mindenképpen meg kell történnie, másrészt a nyelvben tükröződik, hol tart az ember aktuálisan. A rendezett világ elvesztése ugyanis a normál, megszokott nyelv elvesztésével jár: „The loss of an orderly life is linked to a loss of language, or at least a discovery of the inadequacy of conventional language.”<sup>181</sup> Ehhez a szakaszhoz a gyanakvás hermeneutikája társul: az egyén meglepve, döbbenten áll a történetek előtt, beszédét hangos felkiáltások, éles utasítások, metsző odamondások jellemzik. Ekkor az adott szóltár azoknak a hangján szól, akiknek nemcsak kényelmetlenné, de egyenesen életveszélyessé vált a helyzete,<sup>182</sup> ami három tényező megjelenését teszi szükségessé: egyrészt, az egyén lelkét előnti a csalódottság, félelem és gyűlölet, másrészt ösztönlénnyé alantasul, ami állatmetaforákban fejeződik ki: vagy önmagát érzi üldözött állatnak, vagy vadállatok fenyegető körgyűrűjében lokalizálja magát. Harmadrészt, az egyén kiszabadul a társadalmi cenzúra alól, s – akárcsak egy pszichológiai beszédterápián – itt és most bármit kimondhat, hogy elérje a mélypontot, és visszafordulhasson onnan. Ez a mélypont gyakran összekapcsolódik a sír, verem, gödör, Seól képeivel, legtömörebben pedig a Ps 88 fejezi ki. A

<sup>181</sup> Ricoeurt idézi: BRUEGGEMANN, *ibid*, 6.

<sup>182</sup> BRUEGGEMANN, *ibid*, 12.

diszlokáció szakasza addig tart, amíg az egyén reménykedik a régi rendszer helyreállíthatóságában, emlékezik a régi időkről, ugyanakkor ellenáll az új gondolatának.

A fordulat elválaszthatatlan az emlékezés fájdalmas munkájától, annak mintegy lezárásaként következik be: „Remembrance gives rise to anticipation, archaism gives rise to prophecy” – mondja Ricoeur,<sup>183</sup> és csak akkor következik be, mikor az emberben tudatosul, hogy a régi visszavonhatatlanul elmúlt, és ki kell mozdulnia az „új orientáció” felé. Ennek bekövetkeztét az eskü, a dicséret, a meghallgatás bizonyosságáról való meggyőződés és az előretekintő kijelentések jelzik a szövegben. Több régi metafora (pl. sír) újra feltűnik, ám már egy sokkal elevenebb, áradó beszédfolyam keretei között, melyek nem valamiféle exegetikai problémaként kezelendők, sokkalta inkább a zsoltárban megtestesülő szabadságvágy manifesztumai: ez a panaszszoltárok valódi nyelve, ezekben a szakaszokban fogalmazódik meg teljes mélységében és őszinteségében a diszlokáció állapota. Brueggemann a hálaadás és dicsőítő himnusz műfaji kategóriákat a reorientáció szakaszában integrálja rendszerébe, s nyomban le is szögezi: a Westermann által ezekre használt fogalom (ti. deskriptív és deklaratív himnusz) formai szempontból sehogyan sem harmonizáltatható ezzel a rendszerrel, funkcionális alapon azonban nagyon is.

*„Thus descriptive hymns, as Westermann has seen, describe an enduring state of things and therefore reflect a continuing secure orientation. By contrast, the declarative hymns and songs of thanksgiving do not describe what has been but assert what has just now been wrought. This function speaks of surprise and wonder, miracle, amazement when a new orientation has been granted to the disoriented for which there was no ground for expectation.”<sup>184</sup>*

Brueggemann tehát termékenyen integrálta a formakritikába elsősorban Paul Ricoeur nyelvfelfogását, mely nélkül a panaszszoltárokból feltáruló – nyelvi, emocionális, tapasztalati – végfokok („extremity”) klisékké silányulnak, s beható, akadémikus vizsgálat látszata alatt tulajdonképpen azok trivializálása történik.<sup>185</sup> Brueggemann rendszerét meglátásunk szerint komoly alternatívaként lehetséges számon tartani a gunkeli Gattungok tekintetében, mivel egyetemes emberi tapasztalat kontextusába helyezi a *Sitz im Leben*-ről esetleges értelmezését. Tézisének nyomatékot azonban talán mégis az ad, hogy több pilléren nyugszik: Ricoeur mellett Brueggemann kortárs szociológiai és pszichológiai tényezőket is

---

<sup>183</sup> BRUEGGEMANN, *ibid*, 8.

<sup>184</sup> BRUEGGEMANN, *ibid*, 9.

<sup>185</sup> BRUEGGEMANN, *ibid*, 17–18.

figyelembe vett, mi több, Gerstenberger és Westermann új műfaji kategóriáival is számolt, amitől tanulmánya rendkívül friss és lenyűgöző megközelítésnek mutatkozik még a 2020-as évekhez közeledve is.

#### *IV. A gunkeli formakritika státusza ma*

Jóllehet a múlt század döntő részében a formakritikai kutatások és a kultikus *Sitz im Leben* tanulmányozása határozta meg a tudományos életet – követve a Gunkel és Mowinckel lefektette paradigma szabályait –, látható, hogy 1970-ben megkezdődött az az attól való fokozatos eltávolodás. Habár a formakritikai kutatások nem szűntek meg, ám a kreatív energiák határozottan más területen kamatoznak, ami együtt járt bizonyos kutatási témák marginalizálódásával,<sup>186</sup> míg újabb témák kiemelkedésével. Mint azt láthattuk, az utóbbi évtizedekben több érdemi kísérlet is történt a gunkeli rendszer revideálására, mely tevékenység megítéltetése mégis kettős. Míg a formakritikától eltérő érdeklődéssel bírók szemében a revíziók egyre csak szaporodó száma azt a benyomást kelti, hogy a műfajelmélet „jelentős eredményei már egészen korán megszülettek”, így azokat később már csak „kitartó szőrszálhasogatás” követheti,<sup>187</sup> addig annak lelkes támogatói éppen azt sajnálják, hogy a revíziókban megfogalmazott javaslatok egyike sem rendelkezik (még) átütő erővel, nem kínál valódi alternatívát. A gunkeli formakritika ugyanis egyelőre feloldhatatlan gócpontja a kutatásnak: jóllehet még revideált formájában is alkalmatlan a konszenzusteremtésre úgy az alpműfajok megnevezését, mint az oda sorolható költemények identifikálását tekintve, mindezek ellenére napjainkig mellőzhetetlen eleme a tudományos szintű vizsgálatoknak a formakritikai értekezés *gunkeli* módja. Igazán kiváló javaslatok fogalmazódtak meg az alpműfajok újragondolására vagy akár arra vonatkozóan, hogy eleve ne műfaji alapon közelítsünk a zsoltárokhoz, mégis – úgy tűnik – Gunkel nemcsak beírta, sokkal inkább bevészte magát a zsoltárkutatás történelmébe, így a várhatónál jóval több idő szükséges ahhoz, hogy fogalmait felülírja a nemzetközi zsoltárkutatás – miként a legrangosabb szakmai fórumok relatíve szűk közönségének berkeiben, úgy annak középső vagy alsóbb regisztereiben egyaránt.

---

<sup>186</sup> HOWARD, Jr., „Recent Trends...”, 360—61.

<sup>187</sup> FRYE, *Kettős tükör*, 18.

### 2. 2. 2. Kultuszkritika: Mowinckel és revíziói

Hermann Gunkel legigéretesebb tanítványaként vált ismertté a norvég Sigmund Mowinckel, aki tanárának formakritikai és „religio-historikus” munkásságát az 1950-es években a zsoltárkutatás megkerülhetetlen tényezőjeként aposztrofálta annak ellenére, hogy annak néhány sarkalatos pontját illetően eltérő nézeteket vallott. Gunkel rendszerében például méltatta az objektivitást(!) garantáló kritériumrendszer megalkotását, melynek segítségével – akárcsak a botanikában a növényt és jellemző élőhelyét – könnyedén beazonosíthatjuk a zsoltárok műfaját, majd pedig az azt életre hívó *Sitz im Leben*.<sup>188</sup> Itt pedig azonnal jelentkezik a két szemlélet közötti első különbség.

A héber zsoltárköltészet ugyanis nem légüres térben, *ex nihilo* jött létre – ezzel Gunkel olyannyira tisztában volt, hogy az *Einleitung*ban törekedett minél gazdagabban illusztrálni egyes műfajok párhuzamos meglétét a kánaáni irodalomban is. Mowinckellel eltérő módon értelmezték azonban e kettő kapcsolatát. Gunkel alapvetően a klasszikus protestáns nézeteket vallotta, miszerint az igazi jámborság individuális jámborság, így a zsoltárokat a lehető legkésőbbre datálta, és függetlenítette korábbi, kultikus funkciójuktól. Ezzel szemben Mowinckel a korai keletkezés és az aktív kultikus eredet pártján állt, mely a zsoltárokat a kollektív vallásgyakorlat keretébe helyezte. Szorgalmazta továbbá, hogy Gunkel formakritikai megközelítése egészüljön ki a „cult functional” vizsgálattal, hiszen a különböző zsoltártípusokat az istentisztelet különböző pontjain alkalmazhatták.<sup>189</sup>

A datálás mellett a második jelentős eltérés tehát a *Sitz im Leben* pontos beazonosítása okán mutatkozott meg. Mowinckel figyelme elsősorban a királyzsoltárokra és a „trónralépés zsoltáira” („*enthronement psalms*”) irányult, melyek háttérében egy évente megrendezésre kerülő ünnepet rekonstruált a babilóni újévi fesztivál analógiájára. Önmagában nem is ez volt az újszerű Mowinckel munkásságában, hiszen az alapgondolat már korábban is megfogalmazódott J. P. Petersnél (*The Psalms as Liturgies*, 1922), ám Mowinckel volt az, aki – minden korábbinál átfogóbban és szisztematikus keretek között –

<sup>188</sup> Sigmund MOWINCKEL, „Psalm Criticism between 1900 and 1935. Ugarit and Psalm Exegesis”, in: *Vetus Testamentum*, 5 (1955), 15–16.

<sup>189</sup> J. J. M. ROBERTS, „Mowinckel’s Enthronement Festival: Review”, in: Peter W. FLINT – Patrick D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Leiden: Boston: Brill, 2005), 97.

elméletté dolgozta ki a felvetést, ami lényegében három forrásból táplálkozott.<sup>191</sup> Egyrészt, a babilóni újévi fesztivál paralleljét rekonstruálta Mowinckel, másrészt kései prófétai anyaggal kapcsolta össze (Zak 14,16),<sup>192</sup> harmadrészt pedig kései misnai anyagokat épített bele. Így állt elő Mowinckel értelmezésében egy eredetileg hétnapos őszi fesztivál, mely később három külön ünnepre bomlott szét (ti. újév, engesztelés napja, sátorok ünnepe).<sup>193</sup> Az elmélet fenntarthatósága szempontjából két tényező volt kifejezetten lényeges: egyfelől a korai datálás azokra az időkre, amikor még a templomi kultuszt megelőző „royal cult” volt érvényben, másfelől pedig minden, az aktuális királyra mutató történelmi vagy a jövőre vetíthető, profetikus relevancia kizárása.

Mowinckel tehát 1921–24 között publikálta a zsoltárokkal kapcsolatos kutatásai eredményét (*Psalmenstudien, I–VI*), melyek hat főbb témakört érintettek: panaszzsoltárok (I.), a kultikus próféta tevékenysége és annak nyomán keletkező „kultprofetikus” zsoltárok (III.), zsoltárfeliratok (IV.), az átok és áldás költészete Izraelben (V.), zsoltárszerzők (VI.), míg JHWH trónralépésének feltételezett ünnepéről a sorozat második kötetében számolt be. A hipotézis eredeti változatát azonban később több módosítás és revízió is követte, így a szerző 1966-ban, két kötetbe tömörítve újrapublikálta korábbi írásait. A kortárs kutatás már e későbbi munkára hivatkozik, mikor Mowinckel elméletét tárgyalja.

Az elmélettel kapcsolatos kritikák már igen korán megfogalmazódtak.<sup>194</sup> Elsőként Hans Schmidt reagált kitörő lelkesedéssel a *felfedezésre*,<sup>195</sup> míg mások ugyanilyen lelkesen adtak hangot aggályaiknak e *hipotézis* hallatán. Így Gunkel is, aki nagyon tapintatosan, egyfelől méltatta, hogy maga Mowinckel mestere munkásságának folytatójaként definiálja magát, érvelése pedig igazán következetes és logikus felépítést mutat, másfelől ugyanakkor az egész rekonstrukciót túlkapásnak, az izraeli zsoltárköltészet mowinckeli beállítását pedig alapvetően alulértékelőnek és tévesnek minősítette.

---

<sup>191</sup> Walter G. WILLIAMS, „Liturgical Aspects in Enthronement Psalms”, in: *Journal of Bible and Religion*, 25 (1957), 119.

<sup>192</sup> „És léssen, hogy akik megmaradnak mindama népek közül, amelyek Jeruzsálem ellen jönnek, esztendőről esztendőre mind felmennek, hogy hódoljanak a királynak, a Seregek Urának, és megünnepeljék a sátorok ünnepét.” – Zakariás szavaiból Mowinckel a globális, a ciklikus és a temporális elemeket is felhasználta elméletében.

<sup>193</sup> ROBERTS, *ibid*, 98.

<sup>194</sup> ROBERTS, *ibid*, 98–104.

<sup>195</sup> Hans SCHMIDT, „Rezension über: Sigmund Mowinckel, Psalmenstudien II: Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie”, *TLZ*, 4 (1924), 77–81.

„Er selber hält seine Stellung hierin für eine folgerichtige Weiterbildung der meinigen; aber in der Geschichtsforschung ist nicht alles, was logisch konsequent ist, deshalb auch tatsächlich richtig. Mir scheint vielmehr seine Gesamtanschauung eine starke Übertreibung in sich zu schließen, die über das Maß des Richtigen bei weitem hinausgeht. [...] Doch soll schon hier nicht verschwiegen werden, daß mir Mowinckels grundlegender Irrtum darin zu bestehen scheint, daß er die geistige Höhenlage der Psalmisten unterschätzt und Israels Geistesleben überhaupt und das der Psalmisten insbesondere zu primitiv auffaßt.“<sup>196</sup>

Gunkel a király kikiáltásának („Königsruf“) eseményét több helyen is attesztálta a Héber Bibliában, annak formanyelveként pedig az „XY királlyá lett” kifejezést emelte ki, illetve rámutatott a jelenség babilóni analógiájára is (ti. „Marduk királlyá lett”). A héber zsoltárok keletkezését azonban a reformáció azon törekvéséhez hasonlította, melyben jól ismert, népszerű világi dalokat dolgozták át szakrális témákra és felhasználás céljával. Véleménye szerint itt is erről van szó: a trónralépés témáját ihletett költők alakították át művészi színvonalon, zsoltárt hozva létre azokból, valamint Ezékiel és Deutero-Jesaja profetikus anyagából, melynek végeredményeképpen a trónralépés zsoltárai végül eszkatológiai himnuszokként álltak Izrael népének szolgálatában.<sup>197</sup> Mint írja, ezeket a zsoltárokat akkor értjük meg, ha látjuk bennük a trónralépés formanyelvét és az eszkatológiai tartalmat, ami JHWH jövőbeni, nem pusztán Izrael népére, hanem immáron az egész világra kiterjed majd („Weltreich”).<sup>198</sup> Gunkel a továbbiakban részletesen ismerteti Mowinckel és Schmidt téziseit. Végezetül elismeri, hogy volt hasonló ünnep a fogság előtt is és azt követően egyaránt, illetve tagadhatatlanul kimutathatók babilóni hasonlóságok, ám Gunkel hangsúlyozza a rendszerszintű eltéréseket (§3,10–11), s azt, hogy a héber zsoltárokra domináns hatást a prófétai írások gyakoroltak.

A későbbiekben számos fórumon folytatódott a Mowinckel elméletét taglaló vita – *pro et contra* –, melynek keretein belül az alábbi főbb ellenérvek fogalmazódtak meg.

---

<sup>196</sup> GUNKEL, *Einleitung*, 30 – kiemelés tőlem.

<sup>197</sup> GUNKEL, *ibid*, 98 – a *Gattung* teljes leírását lásd: GUNKEL, *ibid*, 94–116.

<sup>198</sup> GUNKEL, *ibid*, 99 (§3,4).



	Ellenérv	Cáfolat
1	az ünnep nem attesztálható a Héber Biblia egyetlen pontján sem: szükségtelen hipotetikus rekonstrukció	nem egy attesztálatlan, új ünnep, hanem egy meglévő ünnep új aspektusa
2	a JHWH-kultusszal ellentétes istenképet feltételez: ciklikusan „ <i>dying and rising God</i> ”	vö. Jézus feltámadása és a húsvéti liturgia: „ <i>cultic representation of the primeval or historical event</i> ” <sup>199</sup>
3	JHWH mlk vagy mlk JHWH: jelentése szintaktikailag sem lehet ‘JHWH királlyá lett’	De!
4	túl sok és eltérő karakterű zsoltárt magyaráz ugyanazzal a <i>Sitz im Lebennel</i>	∅

2. ábra: Mowinckel hipotézisének főbb ellenérvei és azok cáfolata

Walter G. Williams a fentiek mellett egy további, metodológiai hibát is szóvá tesz Mowinckel elméletében. A korpusz sajátosan szelektív kezelésére lát ugyanis példát: bár a hipotézis a királyzsoltárok tanúságára épül, azok között – úgy tűnik – Mowinckel mégis válogat. Jóllehet Gunkel 9 királyzsoltárt definiált, melyek közül 6 a *Zsoltárok* első és második könyvében található (vagyis a legkorábbi, legautentikusabb, még a monarchia idejére datálható korpuszban), tehát a rekonstrukció szempontjából legrelevánsabb helyen, ezek azonban sajnálatos módon nincsenek a megfelelő kondícióban: „JHWH trónjára” ugyanis egyikben sem történik utalás, ahogyan a sokat elemzett „JHWH király” formula sem fordul bennük elő.<sup>201</sup> Mowinckel szempontjából érthető tehát – bár Williams szemében inkább felettébb gyanús –, hogy ezen zsoltárokat teljesen ignorálta a hipotézis. Williams másik aggálya a JHWH trónralépésének és a földi király megkoronázásának összekapcsolásával szemben fogalmazódott meg. Mint kifejti, egyfelől, arra sincs bizonyíték, hogy hasonló, éves ünnep létezett volna, ahogyan arra sincs, hogy lett volna éves koronázási ünnepség. Végezetül, egyetlen zsoltárban sem, melyet kapcsolatba hoznak JHWH trónralépésével, sem található a földi királyra vonatkozó utalás.<sup>202</sup> Williams cikke logikus és józan érvelés után azonban érdekes fordulatot tartogat a konklúzió tekintetében:

<sup>201</sup> Walter G. WILLIAMS, „Liturgical Aspects in Enthronement Psalms”, in: *Journal of Bible and Religion*, 25 (1957), 119.

<sup>202</sup> WILLIAMS, *ibid*, 120.

*„Nevertheless, Mowinckel's theory must be accepted in general. The important place of continuing customs cannot be denied. Nor can the strong influences of surrounding cultures be dismissed as unimportant considerations.”<sup>203</sup>*

Mowinckel hipotézise tehát nyilvánvaló gyengeségeinek dacára is képes volt domináns szerephez jutni, legalábbis ez idő tájt. Ez azért is meglepő bizonyos szempontból, mivel a harmadik ellenérvet és az egyetemes héber grammatikát még csak-csak, ám a negyedik ellenérvet még a legelkötelezettebb mowinckeliánusok sem tudták kimagyarázni.

*„With this last argument [...] many of Mowinckel's defenders would agree. The theory cannot explain all the Psalms, and there must be some limit to what Psalms can be cited in evidence for the various movements and motifs in the course of the festival. Moreover, shared motifs are not sufficient evidence for the exclusive use of a particular Psalm in this particular cultic context.”<sup>204</sup>*

Mindez oda vezetett, hogy az '50-es, '60-as évekre polarizálódott a kutatás, amiről negyed évszázad távlatában az első áttekintést Johann Jakob Stamm közölte.<sup>205</sup> Még az elméletet alapvetően elfogadók között is igen erőteljesen jelentkezett az annak módosítására vonatkozó igény. Így például míg Artur Weiser a trónralépés egyhetes fesztiválját az ünnepség egyetlen drámai jelenetévé redukálta,<sup>206</sup> addig Hans Joachim Kraus, aki ekkor még elismert egy ilyesfajta ünnepet, megteremtette annak „ellenfesztiválját”, melynek a „royal Zion festival” nevet adta.<sup>207</sup> Stamm gazdagon dokumentálta három évtized publikációit, a mowinckeli nézeteket (módosításokkal) elfogadók között pedig Pedersent, Humbertet, Bentzent, Johnstont, Böhl, Engnell, Lesliet, Widengrent és von Radot említette. Külön kitért azokra, akik mereven, minden indoklás nélkül határolódtak el Mowinckel nézeteitől: Calès, Herkenne, Kissane, Nötscher, Podechard, Schulz, Tournay, Barnes, Eerdmans, Eissfeldt, de Groot, Pfeiffer, Sellin-Rost és Bittenweiser. E nemzetközi kérdés egy büszkeségre okot adó vonatkozása, hogy a mowinckeli nézeteket érdemben cáfolók sorában találjuk a magyar Pap László (sic!) Istvánt, aki 1933-ban Utrechtben nyújtotta be teológiai disszertációját, Stamm pedig olyan kiválóságok sorában említi, mint például Snaith, Aalen vagy az „ellenfesztivált” megalkotó Hans Joachim Kraus, aki nemcsak cáfolatát, de érdemi *alternatíváját* is tudta adni a mowinckeli hipotézisnek.

<sup>203</sup> WILLIAMS, *ibid*, 120 – kiemelés tőlem.

<sup>204</sup> ROBERTS, *ibid*, 105.

<sup>205</sup> Johann Jakob STAMM, „Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung”, *Theologische Rundschau*, 23 (1955), 1–68.

<sup>206</sup> Artur WEISER, *The Psalms: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1962).

<sup>207</sup> Hans-Joachim KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1951), 3–9.

Az érdeklődés a téma iránt a következő harminc évben sem lankadt. Az egész addigi folyamatról 1982-ben Peter Welten írt, aki két szakaszra látta azt bomlani: a produktív fázishoz Gunkel, Mowinckel és Schmidt munkásságát sorolta, míg a feldolgozás fázisában inkább egyfajta emocionális tényező eluralkodását látta dominánsnak.

*„[...] the first phase was marked by a certain delight in hypotheses, in intensive involvement with the newly discovered Ancient Near Eastern textual material, and a wide outlook incorporating the Near East and the Old and New Testaments.”<sup>208</sup> „In the contrast, the second phase was marked by incomplete argumentation, an unhelpful reticence to engage the Near Eastern material, and an attitude he [ti. Welten] well characterizes as >>a certain horror at the boldness of the fathers<<”.<sup>209</sup>*

Az 1980-as évektől kezdődően igazából új érv vagy ellenérv, netán ismét egy másik „ellenfesztivál” gondolata nem fogalmazódott meg, mi több, a ma is aktív, kifejezetten kultuskritikával foglalkozó kutatók – mint például Mark Zvi Brettler<sup>210</sup> vagy David M. Howard, Jr.<sup>211</sup> – sem fogadják el a „trónralépés fesztiváljának” rekonstrukcióját vagy a zsoltárok korai datálását. Bár nem találja kielégítőnek Michel<sup>212</sup> vagy – a korábbi nézeteivel ekkorra teljesen szembeforduló – Kraus érvelését<sup>213</sup> az ünneprekonstrukcióval szemben, J. J. M. Roberts végül mégis kénytelen megállapítani a tény: Mowinckel általános elfogadottsága már az ezredfordulót megelőzően minimálisra redukálódott, a „trónralépés fesztiváljának” hipotézisét ezt követően pedig gyakorlatilag ignorálta a kutatás.

*„Despite the weakness and inconclusiveness of Michel’s and Kraus’s arguments against Mowinckel’s thesis, however, their relatively wide-spread acceptance seems to have resulted in Mowinckel’s work on enthronement Psalms being increasingly ignored, particularly in German.”<sup>214</sup>*

---

<sup>208</sup> Peter WELTEN, „Königsherrschaft Jahwes und Thronbesteigung: Bemerkungen zu unerledigten Fragen”, *Vetus Testamentum* 32 (1982), 297–310.

<sup>209</sup> ROBERTS, *ibid*, 104.

<sup>210</sup> Marc Zvi BRETTLER, *God is King: Understanding an Israelite Metaphor* (JSOTSup 76; Sheffield: JSOT, 1989).

<sup>211</sup> David M. HOWARD, Jr., *The Structure of Psalms 93-100* (BJS 5; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997).

<sup>212</sup> Diethelm MICHEL, „Studien zu den sogenannten Thronbesteigungs-psalmen”, in: *Vetus Testamentum*, 6 (1956), 40–68.

<sup>213</sup> Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 1–59: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1988), 87.

<sup>214</sup> ROBERTS, *ibid*, 108.

### 2. 2. 3. Komparatív kritika: Dahood és revíziói

Bár a hagyományos történetkritika két fő „húzóágazata” a forma- és kultuszkritika, e fejezet zárásaként röviden említést kell tennünk az összehasonlító sémi filológia és vallástörténet terén kiemelkedő kutatásokról, hiszen egyaránt erre a területre tekintett ki úgy Gunkel az alapvető zsoltárformák, mint Mowinckel a JHWH trónralépését felidéző fesztiválhipotézis megalkotása során. Mint azt hamarosan látni fogjuk, a kutatás ezen szegmense sem maradt érintetlen a radikális átalakulástól: a felfedezéseket követő első korszak entuziazmusát Albright és Mowinckel állásfoglalásai, míg a második korszak kiemelkedő alakját, Mitchell Dahood munkásságát David A. Robertson recenziója alapján körvonalazzuk, végezetül pedig röviden említést teszünk a komparatív zsoltárkutatás mai státuszáról a biblikumon belül.

#### I. Ugarit öröksége a zsoltárkutatásban

Míg a század első harmadában főképp a mezopotámiai himnuszok, imák és siralmak foglalkoztatták a zsoltárkutatást, a század derekán az érdeklődés fókuszpontja Ugarit (Rasz Samra) felé tolódott,<sup>215</sup> melyet John Garstang ásott ki 1929-ben. A városkirályság a nyugat-szíriai régió valaha volt legjelentősebb méretű és befolyású települése, fontos kereskedelmi és ipari központ, ahonnan még az izraelita betelepülés előtti időkből, az i. e. 15. századból kerültek elő különböző nyelvű ékírásos szövegek nagy mennyiségben, melyek rálátást engednek az ugariti vallási és mitikus hagyományra, mely a Bibliában leírtak kortárs jelenségeként értékelhető.<sup>216</sup> A leleteket széles körben, kitörő lelkesedéssel fogadta az általános biblikus kutatás, azonban húsz év távlatában már nem mindenki tulajdonított ennek ekkora jelentőséget.

W. F. Albright, a bibliai régészet neves alakja 1950-ben egy helyen úgy fogalmazott: „nyilvánvaló, hogy a zsoltárkutatás ma egy új korszak küszöbén áll, amely egészen eltér az 1900 és 1935 közötti helyzettől.”<sup>217</sup> Nem is gyaníthatta, hogy ez és későbbi félmondata – mikor is a zsoltárkutatás „pre-ugariti” korszakáról beszélt<sup>218</sup> – mélyen ösztönzőleg hat majd Sigmund Mowinckelre a tekintetben, hogy megírja az ugariti felfedezések hatástörténetét

<sup>215</sup> HOWARD, Jr., *ibid*, 365.

<sup>216</sup> Michael ROAF, *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East* (Oxford: Andromeda, 1990), 147.

<sup>217</sup> W. F. ALBRIGHT, „The Psalm of Habakkuk”, in: H. H. ROWLEY (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy* (Edinburgh, 1950), 7.

<sup>218</sup> W. F. ALBRIGHT, *Archeology and the Religion of Israel* (Baltimore, 1942), 126.

értékelő tanulmányát (*Psalm Criticism between 1900 and 1935. Ugarit and Psalm Exegesis*, 1955). Ebben Mowinckel elismeri, hogy az ugariti táblák szövegei az izraeli vallásos költészet fontos történelmi és irodalmi hátterét adják, lévén azok a vallásos költészet reprezentásai „Kánaán nyelven” még az izraeli immigráció előtti időkből.<sup>219</sup> Rámutat ugyanakkor, hogy csak rendkívül csekély számú valódi zsoltár került elő a leletek közül – ha előkerült egyáltalán –, s amit kifejezetten e műfajhoz sorolhatunk, az is töredékes és akkád nyelvű. Ennek ellenére persze tudjuk, hogy az ugariti himnológia *létezett* – hiszen rendelkezünk is szöveges források *néhány* sorával –, ám ennél többet nemigen van módunkban megállapítani annak természetéről, nemhogy annak a héber himnológiához fűződő kapcsolatáról.

*„More uncertain is the text in the Ugaritic language, which seems to include an invocation of the god El or the goddess 'Anat. The material for a direct comparison between Israelite and Ugaritic hymnology is therefore very scanty. But at least we know that a Ugaritic hymnology did exist; and we have some few lines from it. We shall see later on that even the other Ugaritic texts can give much help towards a better understanding of very many things in the Psalms.”<sup>220</sup>*

Vagyis, míg egyesek a zsoltárkutatás korszakalkotó felfedezésének minősítették, Mowinckel rámutat, hogy korábbi feltételezéseinkhez képest semmi új következtetést nem vonhatunk le „Ugarit után”, lévén a leletek csak a már korábban is vallott nézeteinket támasztják – még inkább – alá. Ám cikkében Mowinckel is beszél a zsoltárkutatás két szakaszáról, igaz, némiképp más értelemben, mint Albright teszi. Mowinckel a kutatás első időszakát Ewald és Duhm munkásságához köti, melyre a „time-historical interpretation” jelzőt alkalmazza. Meglátása szerint ugyanis ezt a fajta kritikát csak az foglalkoztatta, hogy egyrészt a zsoltárokból olyan allúziókat lokalizáljon, melyeket összekapcsolhatnak Izrael történelmével vagy politikai-diplomáciai tevékenységével, másrészt megnevezhesse a zsoltár konkrét szerzőjét vagy keletkezésének időpontját. Ez utóbbiról – ti. a „mániákus” datálási kényszerről és az annak értelme felől való „babonás” meggyőződésről – Mowinckel véleménye meglehetősen lesújtó.

*„[...] the extreme consequences of the zeitgeschichtliche interpretation of the Psalms with its mania for fixing the date of every single Psalm and its superstitious belief in the possibility of this*

<sup>219</sup> Sigmund MOWINCKEL, „Psalm Criticism Between 1900 and 1935. Ugarit and Psalm Exegesis”, in: *Vetus Testamentum*, 5 (1955), 14.

<sup>220</sup> MOWINCKEL, „Psalm Criticism...”, 14–15 – kiemelés tőlem.

*method, a mode of interpretation that has learnt nothing from the form- and type-critical and cult-functional points of view.*"<sup>221</sup>

Mowinckel az eltanulás képtelenségét nyilvánvalóan Buitenwieseren és Albrighton<sup>222</sup> kéri számon (ti. sok más egyéb mellett, lévén az egész cikkben velük polemizál), akik már a zsoltárkutatás újabb korszakában tevékenykednek ugyan, mégis 1900 *előtti* módszereket alkalmaznak mindeközben. A zsoltárkutatásban ugyanis valóban kezdődött új korszak, melyet azonban nem – miként Albright véli – Ugarit, hanem Gunkel neve és a „religio-historical school” megalapítása fémjelez. Ebben az újonnan formálódó, immáron ún. „cult-functional” kritikában a forma és a tartalom egysége, a *Sitz im Leben* és a kultuszban betöltött funkció egységének kutatása áll a középpontban, melyek együttműködésének eredménye a *Gattung*.

*„Form-criticism [...] is the absolutely indispensable basis of any understanding of the Psalms. [The Gattungen are] easily definable with regard to form and content, in which each individual example has been composed according to the very fixed, established rules of form and content, and has shown that each of these types has sprung up out of a definite >>Sitz im Leben<<, out of its traditionally fixed function in religious life, a situation and a function, which have created the very elements of form and content, which are peculiar to the type in question.*”<sup>223</sup>

Ebben a formakritikai kutatásban pedig Ugaritnak valóban van helye, hiszen a fentebb már megfogalmazott történelmi-kulturális közvetítő szerepén kívül négy dologban szövegszinten is jelentős támpontot nyújt a zsoltárértelmezéshez. Először, számos mitikus vagy metaforikus elem kánaáni háttérét megvilágítja, illetve sok esetben vallási ideák érdekes paralelljét kínálja.<sup>224</sup> Másodszor, felbecsülhetetlen adattal járul hozzá a héber és más sémi irodalom lexikológiai, grammatikai, poétikus frazeológiai eszköztárának kutatásához.<sup>225</sup> Harmadszor, bámulatos analógiákat ad a közel-keleti irodalomra általánosan jellemző gondolatrítmus (*parallelismus membrorum*) lehetséges lexikai és strukturális

<sup>221</sup> MOWINCKEL, *ibid*, 14 – kiemelés tőlem.

<sup>222</sup> M. BUITENWIESER, *The Psalms, Chronologically Treated with a New Translation* (Chicago, 1938); illetve W. F. ALBRIGHT, *Archeology and the Religion of Israel* (Baltimore, 1942).

<sup>223</sup> MOWINCKEL, *ibid*, 15.

<sup>224</sup> Hermann GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Göttingen, 1895) – ebben hangzott el a felvetés, melyet igazolt később: Umberto CASSUTO, „Il capitolo 3 di Abaqq e i testi de Ras Samra”, in: *Annuario di Studi Ebraici* 37 (1935).

<sup>225</sup> J. H. PATTON, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (Baltimore, 1944); J. COPPENS, „Les Paralleles du Psautier avec les Textes de Ras Shamra-Ugarit”, in: *Bull. voor Geschiednis en Exegese van het Oude Testament* 18 (1946).

változatait<sup>226</sup> illetően.<sup>227</sup> Mowinckel mindezek mellett arra is felhívta a figyelmet, hogy ha stilisztikai-retorikai mintaadás történt, teljességgel kizárt, hogy komplett kánaáni költemények ne kerültek volna át Izrael kultúrkincsébe (pl. „naphimnusz” – Ps 19), és itt máris belebotlunk a kérdésbe: milyen formában történhetett mindez?

Mowinckel először is tisztázza, hogy Kánaán területén már az izraelita immigráció előtt is létezett himnológia, feltételezhetően annak minden eszköztárával (úm. kultikus rendtartás, hangszerek, szövegek) együtt, melynek mintáit az alapvető zsoltártípusokkal egyetemben nyilvánvalóan adoptálta Izrael. Ám nem automatikus átvétel történt: jelentős módosításokat követelt meg ugyanis pontonként a JHWH-kultusz sajátos purizmusa, főképp vallási alapfogalmak és keretrendszer ideáinak tekintetében. Mowinckel szerint tehát közvetlen a kapcsolat a kánaáni és a héber költészet között, ám nem véletlen, hogy e korai, kultikus költészetnek miért nem maradt nyoma a korpuszban. Ellentétben Albrighttal ugyanis – aki szerint a későbbi közízlés standarjának azok nem feleltek meg – Mowinckel úgy látja, azért koptak ki a gyűjteményből a tradíció során, mert még mindig túl kánaániak, éppen ezért integrálhatatlanok voltak a kánonfejlődés adott pontján.<sup>228</sup>

Ez a rekonstrukció azonban más megvilágításba helyez néhány további fontos kérdést is, így például a datálását. Míg Bittenwieser azon fáradozott, hogy új, kronológiai alapú sorrendbe állítsa a kanonikus zsoltárokat, Mowinckel rámutatott ennek lehetetlenségére, hiszen éppen a régióban állandósult formanyelvi hagyomány miatt az „archaikus” jelző temporális értelemben nem, ugyanakkor stilisztikai értelemben már teljes bizonyossággal használható.<sup>229</sup> Más szóval, archaikus költemények a héber zsoltárköltészet aktív periódusának teljes időtartama alatt, bármikor keletkezhetnek. Mowinckel kitér a dávidi szerzőség kérdésére, melyet illetően a Mari-dokumentumok tanúságára (ti. *dawidum*, mint trónnév) emlékeztet, fordítását pedig „*destined for the cultic use of David*” formában adja meg. Vagyis, a zsoltárok keletkezését (jóval) a monarchia előtti időkre teszi, jóllehet nem zárja ki annak teoretikus lehetőségét, hogy legkésőbb Dávid vagy Salamon még írhasson személyesen zsoltárt.<sup>230</sup> A datálás és szerzőség kérdésést Mowinckel összekapcsolja az

---

<sup>226</sup> C. H. GORDON, *Ugaritic Grammar* (Roma, 1940); H. L. GINSBERG, „Rebellion and Death of Ba’lu”, in: *Orientalia*, 5 (1936), 161–98.

<sup>227</sup> MOWINCKEL, *ibid*, 24.

<sup>228</sup> MOWINCKEL, *ibid*, 23.

<sup>229</sup> MOWINCKEL, *ibid*, 32.

<sup>230</sup> MOWINCKEL, *ibid*, 18.

ugariti szövegek bizonyosságával, melyek templomi énekesekről tesznek említést már i. e. 1400 körül. Éppen ezért véli úgy Mowinckel, hogy bár Dávid valóban kultuszt (értsd: JHWH-nak tetsző istentiszteleti rendtartást) alapított, ám az a „templomi kultusz” (*temple cult*) volt, melyet időben megelőzött a „király által gyakorolt kultusz” (*royal cult*), melynek technikájára Izrael látott példát a környező népek szokásrendszerében, s melyre mi is látunk példát a Héber Biblia áldozatot bemutató királyokról szóló leírásaiban (pl. Saul – 1Sám 13,12; Dávid – 2Sám 24,25).

*„Obviously it is not as a rule a question of an individual Israelite psalmist having imitated such or such a definite Babylonian or Egyptian psalms, but of participation in a common oriental tradition of religious, poetical style, based on analogous cultic situations and rituals much older than the origin of the historical people of Israel. [...] Israel stepped into a cultural circle with fixed conventions, and adopted essential features from it in form and content, gradually adapting them to the spirit and demands of Yahwism.”<sup>231</sup>*

Izrael Kánaán földjén való letelepedésének és integrálódásának létezik tehát egy komplex kultúrtörténeti olvasata, éppen ezért Ugarit és általában, a komparatív kritika – Albright és Schmidt lelkesedését helyeselve – rendkívül hasznos kiegészítője lehet a bibliaértelmezésnek, amennyiben nem abszolútumként, hanem eszközként tekintünk rá.

Az 1950-es években tehát ismét megosztottság látható, ezúttal a komparatív kritika aktuális eredményeinek értékelésében: míg Albright és kollégái az ugariti felfedezésnek korszakalkotó jelentőséget tulajdonítanak, addig Mowinckel és kollégái nem látják ennek különösebb okát. Míg ugyanis Ugarit adatszinten valóban hozott újat, sok újat, „melyekért minden okunk megvan hálásnak lenni”,<sup>232</sup> ezek csupán korábbi feltételezéseinket igazolták vissza, új következtetéseket nem engednek megfogalmazni, mi több, Mowinckel óvatosságra int a konzekvenciaalkotás terén: pusztán Ugarit előidejűsége ugyanis még nem biztos, hogy jelent bármit is a zsoltárok datálására vagy kronológiájára nézve<sup>233</sup> (célzás Buttenwiesernek). Illetve attól függetlenül, hogy Ugarit bizonyítja az irodalmi minták kánaáni közvetítését a héber zsoltárok irányában, továbbra sem szolgáltat elegendő adatot ahhoz, hogy ennek a befolyásnak a mértékéről bármit is érdemben mondhassunk.

*„The Ugaritic texts have proved [...] that before the immigration of Israel, the Canaanites possessed a cultic psalmography with all that this implies. [...] The finds have added strenght to*

<sup>231</sup> MOWINCKEL, *ibid*, 21 – kiemelés tőlem.

<sup>232</sup> MOWINCKEL, *ibid*, 26.

<sup>233</sup> MOWINCKEL, *ibid*, 26.



*the already most likely conjecture, that the Canaanites served as intermediaries when Israel adopted the traditional psalm style in common to the orient, certainly however modifying it on essential points, especially, of course, with regard to religious ideas. On the basis of the scanty material, it is impossible for us to say how great the resemblance may have been between the Israelite version of the common stylistic tradition and the Canaanite one [...].*<sup>234</sup>

Márpedig, ahogyan azt a folytatásban látni fogjuk, a vita épp e bizonytalan faktor, a befolyás mértékének megállapítása körül bontakozik ki ismét.

## **II. Dahood és revíziója**

Az ugariti kutatás „zenitje” az 1960-as évek végére tehető, a komparatív vizsgálatok fogalma pedig sokak számára szinte egygyé vált Mitchell Dahood nevével. Dahood munkássága heves érzelmeket váltott ki anno a bibliakritika világában – mint azt már megszokhattuk a merőben újító szellemből fakadó diszkussziók körül –, s ha valaha bárki végzett volna reprezentatív, szakmai közvéleménykutatást, vélhetően toronymagasan ugrana ki a Dahood-asszociációk listás eredményei közül: „ő az, aki radikálisan újraírta a zsoltárokat”.<sup>235</sup> Mi, a 2020-as évekhez közeledve szerencsés helyzetben vagyunk: már kellő távolságból szemlélhetünk bizonyos folyamatokat ahhoz, hogy időközben bőségesen kitermelődő „review”-k, revíziók eredményeit összegezve bátorodjunk megkísérelni egyes tendenciák leírását.

Mitchell Dahood azok közé tartozik, akik az ugariti kutatásokat nem kiegészítő jellegűnek, hanem fundamentális jelentőségűnek ítélték a héber zsoltárértelmezés szempontjából, következésképp nem riadt vissza attól sem, hogy a héber korpuszt már-már ugariti és föníciai grammatika és lexikológia alapján írja újra. Főbb módszerei közé tartozott a *prepozíciók* újraértelmezése, az egymást követő szavak lexikai határának módosítása (ti. feltételezve a redakció során történt „téves” szegmentálást), a szavak jelentésének újrateemtése, mely utóbbira Robertson is mutat néhány szemléletes példát. Dahood három kötetben jelentette meg zsoltárokkal kapcsolatos megállapításait az *Anchor Bible* sorozat védjegye alatt (*Psalms I-III*, 1968–1970). Már a munka bevezetőjében Dahood első mondata váratlanul éri az olvasót.

---

<sup>234</sup> MOWINCKEL, *ibid*, 23.

<sup>235</sup> HOWARD, Jr., *ibid*, 365.

*„An introduction should more properly be written when the study of all one hundred and fifty Psalms has been completed. A number of conclusions, however, have already emerged with sufficient clarity to warrant at this time a brief, preliminary formulation.”<sup>236</sup>*

Dahood tehát deklaráltan *a priori*, valamennyi zsoltár *tényleges* vizsgálatát megelőzően ír tanulmányt az ugariti befolyás mértékéről, miközben pedig számon kéri Hans Joachim Krauson 1961-es zsoltárkommentárjában tett megállapítását, nevesint azt, hogy az ugariti anyagot eleve, *vis à vis* elővigyázatosan kezeli, és csak *esetenként* látja relevánsnak használatát.<sup>237</sup> Bárhogy is vélekedjünk Dahood munkásságáról, mindenképpen szerencsétlen fogás már eleve, a kutatás korai stádiumában konkludálni, az pedig egyenesen érthetetlen, hogy mi szükség erre a „koraszülött” vallomásra, ha később így is, úgy is a 150 zsoltár elemzésének végére ért a szerző. Ám Dahood attitűdjéről további árulkodó nyomokat találhatunk a bevezetés egy későbbi pontján, az ókori fordítások *ignorálása* mögött álló megfontolásai ismertetésénél.

*„The numberless details of grammar which Phoenician and Ugaritic place at the disposal of the Hebraist allow him to ask anew: >>How much grammar did the translators in antiquity understand? Were they familiar with the poetic vocabulary of the second millenium, the language often used by the biblical poets? How many mythological allusions did they seize? [...] Their knowledge of poetic vocabulary leaves much to be desired.<<”<sup>238</sup>*

A teljes mértékben ugariti szövegek tanúságára épített munkáját végül Dahood maga is értékeli, még hozzá a következőképpen:

*„The present work is not a commentary on the Psalms in the traditional sense of the word; a better term would perhaps be a prolegomenon to a commentary. The topics usually treated in a standard commentary [...] have been waived in the interest of the primary scope of this study, namely a translation and philological commentary [on the ground of the Ras Shamra tablets or any other text variant].”<sup>239</sup>*

Dahood ugyanis egyáltalán nem látja értelmét az ókori verziók használatának a zsoltárkutatásban, mondván, azok a bonyolult szöveghelyek jobb megértéséhez relatíve csekély haszonnal forgathatók.<sup>240</sup> Éppen ezért a héber nyelven írt zsoltárok exegézisében és fordításában Dahood sem a bevett kritikai kiadásra, sem semmi más egyébre nem

<sup>236</sup> Mitchell DAHOOD, *Psalms I, 1—50* (Garden City: Doubleday, 1966), xv – kiemelés tőlem.

<sup>237</sup> DAHOOD, *ibid*, xvii.

<sup>238</sup> DAHOOD, *ibid*, xxiv—v.

<sup>239</sup> DAHOOD, *ibid*, xvii.

<sup>240</sup> DAHOOD, *ibid*, xvi.

támaszkodik, mint Cyrus Gordon ugariti nyelvtanára,<sup>241</sup> s arra a komplex mitikus hagyományanyagra, mely e cseréptáblákból megismerhető. Mindent egybevetve, nehéz pontosan megítélni, mennyire tekinthető alapvető szakirodalomnak Dahood műve a héber zsoltsárgyűjtés megismerésében, tudatában annak, hogy a még maga a szerző sem értékelte időtállóan tulajdon gondolatait.

*„Not all the proposals submitted here will stand the test of present criticism or future discoveries, but if the present effort succeeds in showing what possibilities are open to the modern student of the Bible, the effort will have proved worth while.”<sup>242</sup>*

Az egyik első és hivatalos kritikai bírálatot David A. Robertson közölte a *Journal of Biblical Studies* oldalain még 1966-ban, tehát röviddel Dahood művének megjelenését követően. Robertson – nem vitás – negatív kritikát közöl, melyben azt világítja meg, milyen veszélyeket rejt az aránytévesztés és szűklátókörűség a bibliakutatásban. Meglátása szerint ugyanis, míg egy tudós primér és fundamentális feladata tanulmányt írni arról, ami „valószínű” („probable”), Dahood egyfajta „brain-stormingot” folytat, hogy új ötleteket generáljon, végül pedig tanulmányt ír a „lehetőségről” („possible”).<sup>244</sup> Robertson mindenekelőtt felrója a szerzőnek, hogy ötleteinek prezentálását csak a legritkább esetben követi értékelő megjegyzés, úgymint „ez az értelmezés valószínű”, „ez az értelmezés nem valószínű”, „általánosan elfogadott”, „vitatott”, más szóval, minimális teret enged a szakmán belüli reflexiók érzékeltetésének. Illetve, mivel – a szövegközlésen túl – a munka érdemi része is fordítás, a laikus felhasználók számára teljességgel fogyaszthatatlan, és Robertson épp ezen a ponton látja rendkívül felelőtlennek és haszontalannak Dahood ezen vállalkozását a kifejezetten tudománynpszerűsítő célt szolgáló *Anchor Bible* sorozatban megjelentetni.

*„When a scholar is addressing himself to the general public, as Dahood in the Anchor Bible, his responsibility for probable rather than possible explanations becomes much more than an academic debate over proper scholarly procedure. It is obligation. The wisdom of presenting this book to the general public must be seriously questioned.”<sup>245</sup>*

---

<sup>241</sup> CYRUS GORDON, *Ugaritic Textbook: Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices* (Analecta Orientalia 38; Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1967).

<sup>242</sup> DAHOOD, *ibid*, xx.

<sup>244</sup> DAVID A. ROBERTSON, „Anchor Bible: Psalms I, 1—50 by Mitchell Dahood”, in: *JBL*, 85 (1966), 484.

<sup>245</sup> ROBERTSON, *ibid*, 484.

Robertson a folytatásban meg is indokolja, miért háborodik fel ennyire a jelenségen, melyet mélyen etikátlannak tart. Az átlagos laikus vagy teológus olvasó ugyanis képtelen érdemben mérlegelni Dahood állításait, így módja sincs védekezni a szakmai tekintéllyel megfogalmazott, ugyanakkor túlzó (ha nem téves) kijelentésekkel szemben.

*„Dahood comes up with some really wild interpretations, many of which concern very important theological matters (like the question to what extent the concept immortality is present in the Psalter), and not even the best educated layman or minister will be able to assess them properly.”<sup>246</sup>*

Robertson nem bocsátkozik bele Dahood felvetéseinek elméleti ismertetésébe, ehelyett kiválaszt egy zsoltárt (Ps 4), és azzal illusztrálja az exegézist a gyakorlatban. Dahood szerint a zsoltár egy „ima esőért” (akárcsak a Ps 67).

Ps 4
1. A karvezetőnek, húros hangszerrel, Dávid zsoltára.
2. Mikor szólítalak, felelj nekem, igazságosságom Istene; szorultságban helyezz engem tágas [helyre]; könyörülj rajtam és halld meg imám!
3. Óh, előkelő emberek! Meddig kell még a Dicsőségesnek gyaláztatnia? Meddig szolgáltok még élettelen [isteneket], és tanácskoztok bálványokkal? Szela.
4. Jegyezzétek meg, JHWH csodát tesz annak érdekében, aki átadta magát neki; meghallgat az Úr, mikor hozzá kiáltok!
5. Háborogjatok, de ne vétkezzetek: vizsgáljátok meg lelkiismereteket, ágyaitokon zokogjatok! Szela.
6. Legitim áldozattal áldozzatok, és bízzatok JHWH-ban!
7. Sokan még mindig azt mondják: Kicsoda mutat nekünk esőt? Arcodnak fénye elszökött tőlünk, óh, JHWH!
8. Adj örömet szívembe, most pedig sokasodjon az ő búzájok és boruk!
9. Az Ő békességes jelenlétében fekszem le és alszom; mert te egymagad, Uram, teszed lakhelyem biztonságossá.

3. ábra: A Ps 4 magyar fordítása Dahood értelmezése alapján

<sup>246</sup> ROBERTSON, *ibid*, 484.

A 2. vers tekintetében Robertson két javaslatot is megfontolásra érdemesnek tart Dahoodtól: egyfelől támogatja a *hirḥavtá* optatív perfektumként való értelmezését, másfelől nem zavarja, hogy Dahood felülírja a BHS javaslatát a *ḥonnénî* törlésére, lévén a gyök jussivusi alakban a Ps 67-ben is megjelenik. Ám a továbbiakban egyre csak szaporodnak aggályai. Dahood beállításában ugyan nem a zsoltáros, hanem maga JHWH a rágalmazás elszenvedője, következésképp *rîq* és *kázáv* idegen istenek (v.3). Ám ennél is meglepőbb az *ḥv* gyökkel 'dicsér', 'dicsőít', 'hódolatban részesít' (v.3), az *ḥmr* gyökkel 'lát', 'átlát', 'megvizsgál' jelentésben találkozni (v.5), vagy miként a folytatásban: a *dmm* gyök jelentése 'sír', 'zokog' (v.5), a *jaḥdāw* pedig 'arc', 'jelenlét' lesz (v.9), míg voltaképpen kulcsszavunk, a *tôv* jelentése konkrétan 'eső' (v.7). Mindezen javaslatok attesztálatlanok a héberben. A legveszélyesebb lexikai beavatkozást azonban Robertson a *jaḥdāw* értelmezésének tulajdonítja. Mint írja:

*„Making up words otherwise unattested in Hebrew, and from an archaic root at that, is a hazardous business, and does not carry conviction here, as the basic idea connoted by yaḥdāw ('togetherness, in union') is entirely appropriate to the context.”<sup>247</sup>*

Robertson azonban az önkény további nyomait is megvilágítja: „az idő, mint amikor a búza és a bor bőséges” a BHS szerint az öröm *mértékének* megfelelője, Dahood sorozatos emendációját követően a zsoltárok kérésének *tárgya*. A „hozd fel ránk arcodnak világosságát” főníciai lexikológia alapján Dahoodnál „arcodnak világossága elszökött tőlünk”, melyről az *Anchor Bible* bevezetőjében Dahood döbbenten meg is jegyzi: fel nem foghatja, Hans Joachim Kraus hogyan választhatja a tradicionális emendálás útját, amikor a főníciai parallel olyan sima továbblépést kínál erről a textuális holtpontról.

Ahogy a fejezet elején is említettük, Dahood munkásságának megítélése annak bámulatos ellentmondásossága miatt rendkívül nehéz. Ötletei olykor zseniálisak, ám amikor ezeknek *sorozatára* épül egy teljes zsoltár fordítása, a végeredmény egy illegő-billegő konstrukció, melyhez nem igazán tudja az ember, hozzá merjen-e érni egyáltalán? Robertson a következő végszóval zárja kritikáját:

*„Ps 4 is typical of Dahood's exegesis. On individual points of morphology, syntax, and lexicography he can be brilliant. But when an entire psalm is viewed as a whole, you have an accumulation of improbable readings, each balanced on the others, so that the end result is all the*

---

<sup>247</sup> ROBERTSON, *ibid*, 486.

*more improbable. In short, I doubt if this commentary will decisively affect our over-all understanding of the Psalter [...].*<sup>248</sup>

David M. Howard, Jr. a már sokat idézett tanulmányában a zsoltárkutatás ezredfordulón tapasztalható trendjeiről beszél. Megemlíti Dahoodot is: „[...] he radically re-wrote the Psalms on the basis of supposed Ugaritic parallels, but this influence has been negligible in the past two decades, principally because of the excesses in so many of his proposals.”<sup>249</sup> A tanulmány 1999-ben született, így Dahood és az ugariti kutatások fénykora legfeljebb 10-12 évre nyúlhatott a nemzetközi bibliakritika történetében.

Az ugariti eredmények témája azonban nemcsak Dahoodot foglalkoztatta, jóllehet ő volt talán a legelszántabb élharcosa az ágazat népszerűsítésének. Dahood után is folytatódott a kutatás, mi több, specializálódott a közös szópárok (*fixed word pairs, parallel word pairs*) vizsgálatára. Olyan szavak ezek, melyek parallel sorokban rendszerint együtt jelennek meg (eső-hó, jobb-bal, Nap-Hold, stb.), apró módosításokkal: alakváltozatban (*perfectum-imperfectum, singularis-pluralis, stb.*), bővített szerkezetben (sivatag-szent sivatag, stb.) vagy akár metaforikus kapcsolatban (olaj-méz).<sup>250</sup> Dahood is foglalkozott ezekkel, ám ma standard kutatóként ezen a területen Yitzak Avishurt tartják számon, aki egy munkájában (*Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, 1984) Dahood szópárjainak 70%-áról bizonyította: nem tekinthetők valódi szópároknak. A szerző egy későbbi kutatásában aztán (*Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms*, 1994) az ugaritikaánaáni kultúra héber nyelvre gyakorolt hatásának örökzöld kérdését veszi elő, s arra a végeredményre jut, hogy a kettő között nincs szoros kapcsolat, pusztán a közös tematikai, nyelvi és stilisztikai elemek eredményeznek hasonlóságokat. Ez utóbbi állítással szemben ad hangot nézeteinek Carola Kloos (*Yahweh's Combat with the Sea*, 1986), aki a baalizmus közvetlen lenyomatát véli felfedezni a Héber Biblia irodalmában, mi több, JHWH-t az „izraelita Baalnak” nyilvánítja Mózes énekében, aki harcol a tengerrel (Yam).<sup>251</sup>

A komparatív kritika tehát a héber zsoltárkutatásnak mindig is része volt, noha szerepe az 1950—1980-as években jóval meghatározóbb volt a mainál. Az ezredforduló után legfeljebb szórványosan tűnik fel egy-egy kötetben, jelenléte inkább szakmai konferenciákra

<sup>248</sup> ROBERTSON, *ibid*, 486.

<sup>249</sup> HOWARD, Jr., *ibid*, 365.

<sup>250</sup> HOWARD, Jr., *ibid*, 365.

<sup>251</sup> HOWARD, Jr., *ibid*. 366.

korlátozódik. Zsengellér *Textus és kontextus* c. (2011) munkájának egy fejezetében<sup>252</sup> lényegre törően summázza a biblikus kutatás eddigi három paradigmájának exegetikai módszereiről elmondhatókat. Helytálló megállapítása önmagában bizonyítja, hogy hazánkig is elgyűrűzött a posztmodern szemlélet. Mint írja ugyanis, attól függetlenül, hogy az egyes módszerekkel szemben esetlegesen milyen (ellen)érzések fogalmazódnak meg egy adott kutatóban, hogy annak milyen az aktuális fogadtatása, és hogyan tükröződik vissza kontinentális vagy globális trendekben, önmagában még nem szolgáltathat okot a módszer önálló létjogosultságának elvitatására. Hasonlóképpen, meglehet, hogy Robertson Dahood esetében például több, fenntartással kezelendő megállapításra is figyelmet irányít, melyek akár át is formálhatják korábbi álláspontunkat. Ennek ellenére azonban a forma-, kultusz- és komparatív kritika eszköztárában rejlő lehetőségek *érdemben* segíthetik a posztmodern vizsgálatokat, így a módszerek szükség szerinti szinergens alkalmazásával mi magunk is törekszünk azoknak lehető legjobb kiaknázására.<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> ZSENGELLÉR József, *Textus és kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei* (Budapest: L'Harmattan, 2011), 31–37.

<sup>253</sup> ZSENGELLÉR jól működő példákra is rámutat: Ulrich LUZ, *A viszály könyve? Egy Biblia – sokféle értelmezés. A Mk 6,30–44 történetkritikai, fundamentalista, evangélikai, feminista, materialista, mélylélektani értelmezése* (Hermeneutikai Füzetek 10, Budapest, 1996), illetve: CZACHESZ István, „Szálka és gerenda. Exegetikai forgácsok a Hegyi Beszéd magyarázatához”, in: *Studia Biblica Athanasiana*, 2 (1999), 115–129.

### 3. A posztmodern kritika és kutatási spektruma

A történetkritika rendszerén belül tehát már igen korán kialakult egyfajta belső megosztottság, melyet Joshua Berman a Cassuto-kötet előszavában egy palota képével kapcsolt össze: miközben egyesek már látták a falak repedéseit, és vészt kiáltottak, mások még mindig lázasan, a szalonok dekorálásán, a berendezés harmonizálásán fáradoztak. Jóllehet a renoválás munkája azóta is folyik, ám kétség nélkül megerősödött és rendszerszintre lépett az, ami az 1960-as évekig még csak a mozgalmi jelleget tükröző, „pre-science” jelzőt viselhette magán. Az új paradigma több megnevezést is kapott, úgymint „posztkritikus”, „posztmodern” vagy – kissé terjedelmes megfogalmazásban – „irodalmi-narratív kritika”. Hazánkban ugyanakkor találkozhatunk még a „holisztikus” kritika megjelöléssel is – igaz, ez utóbbival kizárólag a *Zsoltárok* könyvének kutatása kapcsán, mintegy annak koherens könyvként történő olvasási módjára utalva.

A posztmodern korszak a korábbi, történeti súlypontú paradigmához képest jelentős eltéréseket mutat elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt. Hat fő területen érzékelhető a változás. Először is, (1) a paradigma súlypontja megváltozott: míg korábban a történettudományi jelleg dominált, azzal együtt pedig az ellenőrizhetőség, bizonyíthatóság objektív igénye, ezt egy határozott irodalmi-nyelvi karakter váltotta fel. A változás legmarkánsabban a „domináns hipotézisek” hiányában mutatkozik meg, ahol a jelzős szerkezet mindkét eleme nyomatékot kap. Nincs központi ideológiai alap, melyhez igazodni kell (pl. a *Gattung* és a releváns *Sitz im Leben*, a koronázási kultusz), mindössze az *eszközkészlet* az, ami azonos valamennyi irodalmi-narratív kritikát folytató kutató számára, így az eredmények egymáshoz, nem pedig az alapideológiához mérten ítéltetnek meg.

Önmagában ez az első lépés (ti. a tudományos metanarratívák lerombolása) már jogos kételyeket vet fel egyes kutatókban. Bizonyos alapkonszenzusra ugyanis feltétlenül szükség van ahhoz, hogy egyfelől értelmes kommunikáció alakulhasson ki a kritikusok között, másfelől pedig praktikus úton féket szabjanak a képzelet szabad játékának.<sup>254</sup> A posztmodern valóban felszabadította a totalitárius, kirekesztő, elnyomó vezérideológiák alól

---

<sup>254</sup> COLLINS, *Bábel után*, 38.



a bibliakritikát, nagyobb teret és létjogosultságot engedve „a peremvidékről érkező hangoknak”, ám Robert Alter figyelmeztet:

*„A szöveg szavai legalább egy keskeny sávnyi szilárd talajt biztosítanak számunkra a meghatározatlanság ingoványában, mert az író által használt szavak – némelyikük többértelműsége ellenére – meghatározott jelentéssel rendelkeznek, és egy kritikusnak sincs akkora szabadsága, hogy jelentéseket találjon ki valamely olvasat alátámasztására.”*

„Egy olyan Biblia tehát, ami bármit jelenthet, nem jelent semmit”<sup>255</sup> – véli Alter –, Collins pedig éppen azért kezeli fenntartásokkal a posztmodern, mert mint írja: *„Véleményem szerint a posztmodernista bibliaértelmezések nagy része kívül esik azon, amit még nevezhetnénk egzegézisnek.”*<sup>256</sup> Állítása alátámasztására aligha találhatott volna meggyőzőbb példát Virginia Burrus és Stephen Moore tanulmányánál,<sup>257</sup> akik az *Énekek éneke* 5,7-et az örök által megvert női elbeszélő szado-mazochista fantáziálásaként interpretálják. Mint írja, az *„ilyen írás lehet szórakoztató, ösztönző vagy megvilágosító erejű, ám indítékai és céljai eltérnek az egzegetikai kutatás céljaitól, még ha azt a lehető legtágabban értelmezzük is.”* A szöveg ugyanis valóban számos olvasatot idéz elő, azonban az azokra adott válaszok nem mindegyike tekinthető érvényes jelentésnek vagy értelmezésnek.<sup>258</sup>

A paradigma súlypontjával szoros összefüggésben (2) változtak a szereplők: a történészek és teológusok mellé újonnan becsatlakozók immáron nyelvészek, irodalmárok, antropológusok, filozófusok, feketék, fehérek, férfiak és nők, minek következtében a tudományterület érzékelhetően nyitottabbá, interdiszciplinárisabbá vált. Korábbi kérdéseink, problémáink jóval több oldalról, segédtudományok bevonásával vizsgálhatók, a társadalomtudományok magasan reprezentált voltából adódóan ugyanakkor szekulárisabb válaszokat is eredményezhet. Lényeges szociológiai paraméterek változtak meg: a bibliatudomány korábban jellemzően fehér, protestáns férfiak által művelt terület volt, melybe az elmúlt 30-40 év során fokozatosan csatlakoztak be ázsiai, illetve a posztgyarmati országok fekete kutatói, s már nem érzékelhető különbség sem a nembeli megoszlás, sem

<sup>255</sup> Robert ALTER, *The Pleasure of Reading in an Ideological Age* (New York: Simon and Schuster, 1989), 224 – idézi: COLLINS, *ibid*, 38–39.

<sup>256</sup> COLLINS, *ibid*, 39.

<sup>257</sup> Virginia BURRUS – Stephen MOORE, „Unsafe Sex: Feminism, Pornography, and the Song of Songs”, in: *Biblical Interpretations* 11 (2003), 24–52, különösen 49. Kritikája ellenére Collins megjegyzi, hogy a tanulmányban számos érdekes és igazolt, régi és új interpretáció olvasható.

<sup>258</sup> COLLINS, *ibid*, 40.

pedig a felekezeti háttér (létezésének vagy milyenségének) tekintetében. A nők jelenléte magasan reprezentált a kutatásokban, s nem kizárólag a feminista vagy a *gender studies* vonalon.

Tetten érhető a változás (3) a kutatás önnön tárgyáról alkotott felfogásában is: míg korábban a szöveg csupán *hordozó, eszköz, halott betű* volt, addig a posztmodern – immáron túl a Paul Ricoeur és Hans Georg Gadamer nevével fémjelzett „nyelvi fordulaton” – a szöveget *autonóm, élő valóságnak* tekinti, mely önmaga is segíti önnön megértését. Szintén jelentős elmozdulás tehát, hogy (4) a szöveg referencialitása már nem pusztán a múltra irányul mintegy Izrael (vallás)történetének dokumentumát eredményezve, hanem hordoz egy jelenre vagy akár jövőre mutató dimenziót is, melyet az olvasó az olvasás folyamatával aktualizál. Ebből adódik, hogy (5) a posztmodern kutatások eltolódnak a szinkron vizsgálatok irányába. Végezetül, (6) a jelentést, melyet a történetkritika a szövegen kívüli, történeti valóságban keresett, a posztmodern már a szövegen belül fürkészi, ennél fogva munkamódszere induktív: bár lehetnek premisszák, előzetes várakozások a kutatóban, mégsem azok, hanem a szöveg retorikai, stilisztikai, strukturális *mélyelemzése során nyert adatok* körvonalazzák az irodalmi-narratív interpretációt. Más szóval, az eljárás a mindenkori olvasó vagy kutató szöveget aktualizáló és analizáló munkájára épül, s független a szövegen kívüli (történeti) valóságtól.

A prekritikus és a posztmodern paradigma tehát erős rokonságot mutatnak egymással, mintegy átölelve a modern kutatást: a hangsúly ismét az olvasáson, a szöveg és az olvasó találkozásán van, s mindkettőre a preconcepcióktól – egyházi dogmatikától, uralkodó tudományos hipotézisektől – mentes „naivitás”, a jelentés feltárulására nyitottan váró, befogadói attitűd jellemző. Ám míg az „első naivitás” megelőzte, a „második naivitás” már feltételezi a kritika gyakorlásának rögzös útját, ugyanakkor a szöveg mindkét paradigmában önálló, tekintéllyel rendelkező entitás, a kutatónak nem eszköze, hanem partnere.

Tudatában kell ugyanakkor lennünk annak, hogy a posztmodern egy, még a történetkritikánál is gazdagabb gyűjtőfogalom, melybe számos, sok esetben egymásnak ellentmondó irányzat is beletartozik.

Jelen munka készítői a posztmodern mérsékeltebb irányzatába sorolhatók: narratív kritikát folytatnak kanonikus kontextusban, melyet kiegészít a zsoltárok holisztikus (ti. az MT kanonikus sorrendjére és formájára épülő) olvasata. Célunk e két szövegcsoporthoz egymással folytatott dialógusát feltárni, melynek során érintőlegesen kerülünk közel a teodícea, az

Isten által gyakorolt igazságszolgáltatás kérdéséhez, a karakterek ábrázolásánál azonban jobbra szociológiai tényezőkre támaszkodunk. Az interpretáció, melyet a Sámuel-narratíva és a vonatkozó zsoltárok esetében közlünk, nem helyettesíti vagy felülírja, sokkal inkább árnyalja az individuális zsoltárokról korábban már megfogalmazott műfaji vagy egyéb, holisztikus alapon született eredményeket, így a posztmodern széles skálájának történetkritikáihoz közelebb eső pontján helyezhető el. Collins gyakran idézett munkája az Edinburgh-i Egyetem Teológiai Karán 2004-ben elhangzott előadássorozat szerkesztett változata. Előszavában a szerző megfogalmazza: egyfelől a könyvben tárgyalt témákról már folyik értékelhető tudományos vita, másfelől ugyanakkor azon áramlatok ezek, melyek átjárták a bibliatudományt, ám nem hatották át annak elméleti alapjait.<sup>259</sup> Collins konklúziója a posztmodernnel kapcsolatban a következőképpen fogalmazódik meg:

*„A posztmodern kritika legfőbb hozadéka véleményem szerint, hogy kitágította a biblikus kutatások horizontját, amikor fő- és mellékutakat járva bevonta a társalgásba a >>peremvidékről érkező<<, új hangokat. A Másik, vagy éppen az olvasás egy másik módja iránti folytonos figyelem üdvös gyakorlat. [...] A posztmodernizmus nagy veszélye viszont, hogy a beszélgetés [vagy] számtalan hang kakofóniájává válik, amelyek mindegyike azt állítja, hogy az ő meggyőződése definíció szerint jobb, mint a többi, hiszen az az övé, [...] vagy a >>kölcsönös nemtörődömség kultúráira<<, netán valami még rosszabbra esik szét.”<sup>260</sup>*

Collins meglátása szerint ez a probléma nem elkerülhetetlen. A Bibliát tudományos elemzés tárgyául választó diszciplínák sokasága miatt számos új kutatási irány is feltűnt a posztmodern korban, melyek Collins szerint még nagyobb befolyásra tesznek majd szert a 21. században, ugyanakkor a korábbi, modern irányzatok is megmaradtak, sőt fejlődnek. Korábban legfeljebb szórványosnak voltak mondhatók, mára azonban önálló státuszt élveznek a kánonkritika, a retorikakritika, az olvasóközpontú kritika (*reader response critic*), a narratív kritika, a dekonstrukció és a feminizmus (*gender studies*)<sup>261</sup> tárgykörébe tartozó kutatások.

Ezeknek sorában jelen dolgozat a narrációelmélet és a kánonkritika metszetének területére esik.

---

<sup>259</sup> COLLINS, *ibid*, 6.

<sup>260</sup> COLLINS, *ibid*, 311.

<sup>261</sup> Lásd: FABINY, Szóra bírni az Írást; illetve: John J. COLLINS, *ibid*, 147—252.

### 3. 1. A Zsoltárok könyvének holisztikus vizsgálata

Miként az általános Ószövetség-kutatásban, úgy a zsoltárkutatásban is kialakultak az imént említett, posztmodern irányzatok, melyeknek sorában a holisztikus megközelítés egy, speciálisan a zsoltárkutatásban használt „velejég” irodalomtudományi szemléletet tükröző módszer, lévén a szöveget jelenlegi, végső formájában teszi elemzés tárgyává, s függetleníti minden külső, történelmi kapcsolattól, melynek figyelembe vételére a zsoltár – például biografált vagy egyéb felirata által – nem ad kifejezetten utasítást. Az egyedüli konkrét, tér-idő relevancia tehát, amit a költői szöveg hordozhat, ha van, a feliratban jelenik meg, s ha ott van, narratív utasításként értelmezendő: meghatározza az interpretáció elsődleges keretét. A holisztikus vizsgálat elsődlegesen tehát „bent” zajlik: a zsoltár szövegére, illetve a zsoltárok egymás közötti viszonyára, a *Zsoltárok könyvének* a Héber Biblián belüli elhelyezkedésére, belső motívumhálózatára és koherenciájára irányul. Az értelmezést tehát a szöveg környezetének kontextusára építi, így alapfogalma a *Sitz im Leben* helyett a *Sitz im Text*. Maga a név kiválóan megvilágítja az eljárást, mely posztulálja a *Zsoltárok könyvének* egységességét annak ellenére is, hogy a *könyv* 150 darab önálló zsoltárt foglal magában.

A számos posztmodern irányzat közül a holisztikus megközelítés az, mely kifejezetten nélkülözhetetlen a jelen dolgozatban bemutatott narratív kutatás szempontjából, jóllehet minimális megszorítások közt. Fontos hangsúlyoznunk, hogy témánk nem a *Zsoltárok könyvének* kutatásával áll közvetlen kapcsolatban, ám költői szövegekre irányul, ezért a szakterület aktuális trendjeivel és az itt alkalmazott módszerekkel feltétlenül szükséges *bizonyos mértékig* megismerkednünk. A holisztikus kompozíciókritikától azonban csupán eszköztárát és premisszáit vesszük alapul (ti. szekvencialitás, blokkosíthatóság, feliratok jelentősége, strukturális mélyelemzés), s bár nagy vonalakban ismertetünk néhány problémát, nem törekszünk állást foglalni az MT 150 makrostruktúráját vagy a redakció vezérelveit illető egyetemes, szakmai kérdésekben.

### 3. 1. 1. A posztmodern paradigma jelenléte

A 20. század harmadik harmadán kulmináló folyamatra, mely a történetkritikai gondolkodás alternatívájaként a posztmodernt hozta el a bibliakutatásban, jóllehet használjuk már a befejezettséget sugalló *paradigmaváltás* megjelölést, ám korántsem mondhatjuk, hogy túl lennénk már azon. Egyfelől azért, mert igencsak nehéz megállapítani, mikorra is tehető pontosan a posztmodern váltás időpontja. Miként a formakritikánál egyértelmű alapmunkaként jelölhető meg Gunkel *Einleitungja*, vagy a kultuszkritikánál Mowinckel *Psalmenstudienje*, a kánonkritika szemléletét és a holisztikus irányzatot azonban összefoglaló munkák, Brevard Springs Childs és Gerald Henry Wilson monográfiái<sup>262</sup> ismertetik meg a közönséggel, igaz, „korszakhatárt jelölő” tanulmányként (*landmark essay*) ez utóbbit szokták emlegetni.<sup>263</sup> Másfelől, még ha Walter Brueggemann szerint 1993-ban a küszöbén is álltunk, úgy 2019-ben sem mondhatjuk, hogy becsuktuk volna az ajtót magunk mögött. Valószínűleg nem is fogjuk soha. A történetkritikai paradigma ugyanis valójában nem lett leváltva, vagy másképpen fogalmazva, nem érzékelhető valamennyi kontinens gyakorlatában egyenlő mértékben a posztmodern fordulat. E tekintetben Európa is erőteljesen megosztott: számos műhely esetében például sokkal inkább csak a posztmodern fogalmi vagy módszertani beszüremkedése érzékelhető, miközben a modern szemlélet továbbra is domináns maradt, ezzel szemben bizonyos országokban a posztmodern napjainkban a leginkább preferált és bevett megközelítésnek számít már.

„[...] it is clear that we are at the threshold of a quite new season in Psalm studies. [...] That work [of Gunkel and Mowinckel] however, foundational as it is, is no longer an adequate basis from which to consider our current situation in scholarship.”<sup>264</sup>

Ez összhangban van egyébként azzal a trenddel, mely az 1990-es években volt megfigyelhető. A szerzők egyetemesen törekedtek hangsúlyozni, hogy az új, kontextuális szemlélet nem *helyettesítője* a korábbi megközelítéseknek, hanem egyfajta harmadik utat

<sup>262</sup> Brevard Springs Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979); Gerald Henry Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL Dissertation Series 76, Chico: Scholars Press, 1985).

<sup>263</sup> Howard, Jr., „Recent Trends”, 329.

<sup>264</sup> Walter Brueggemann, „Response to James L. Mays, >>The Question of Context<<”, in: Clinton McCann (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (Sheffield: Sheffield AP, 1993), 29.

kínál a forma- és kultuszkritika mellett, ugyanakkor (még) nem egyenrangú, hanem segítő, támogató szerepben.

*„Though they are employed in different ways by different scholars who reach quite varying conclusions, the concepts of genre and setting-in-life and the body of literature comparable to the psalms from the ancient Near East are important features of contemporary psalm interpretation. They are certain to play a role, however qualified, in the future study of the psalms. But there is a growing dissatisfaction with these approaches.”<sup>265</sup>*

A korábbi kutatások eredményeinek méltatása és szükség szerinti integrálása mellett azonban időszerű volt már hangot adni a növekvő elégedetlenségnek is, s teret engedni egy új szemlélet kibontakozásának, mely az ismert problémákra képes alkalmazható megoldást kínálni. James Luther Mays ebben az időszakban két cikket<sup>266</sup> is írt, melyek közül az elsőben összefoglalta a történetkritikai paradigmával szemben felmerülő leggyakoribb és legnehezebben kezelhető aggályokat, a későbbiben pedig öt szempontra mutatott rá, melyek a zsoltárértelmezés új kontextusát definiálják. Elsőként, az aggályok tekintetében négy fő tényező emelkedik ki: (1) a *Gattung* lényegében a műfaji karakterjegyek idealizált együttese, ami a valóságban a zsoltárok tényleges megjelenésével csak minimális egyezést mutat. A zsoltárok többsége ugyanis a *Gattung* előírásán felül még extra vagy éppenséggel több műfajt ötvöző, kevert jegyeket is hordoz. (2) A műfajelmélet csak a tipikus jegyekre fókuszál, háttérbe szorítja vagy egyenesen kirekeszti az interpretáció folyamatából a distinktív jegyeket, holott éppen ezek építik fel az adott zsoltár egyedi identitását. Továbbá, (3) egy olyan paradigmában, ahol a zsoltárokat kizárólag egyenként, önmagukban vizsgáljuk – vagy legfeljebb műfaji alapon létrehozott csoportokban –, eleve ignoráljuk a nyilvánvaló ténytet, hogy a zsoltárok valamiképpen mégis csak könyvbe rendeződtek, mi több, esetlegesen az adott zsoltár lokalitása is interpretációs tényező lehet. Végezetül, (4) bár pontonként hasznos a komparatív vizsgálat, ugyanakkor magában hordozza az egyetemes analógia veszélyét. Más szóval, ha a formanyelvi analógiát ennyire meghatározónak véljük, ezzel végső soron a *Sitz im Leben* analógiáját is implikáljuk, jóllehet a költemények radikálisan

<sup>265</sup> James Luther MAYS, „Past, Present, and Prospect in Psalm Study”, in: David W. BAKER – Arnold T. BILL (eds.), *The Face of Old Testament Study. A Survey of Contemporary Approaches* (Grand Rapids: Baker Books—Apollos, 1999), 151.

<sup>266</sup> James Luther MAYS, „The Question of Context in Psalm Interpretation”, in: Clinton McCANN (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (Sheffield: Sheffield AP, 1993), 14—20; James Luther MAYS, „Past, Present, and Prospect in Psalm Study”, in: David W. BAKER – Arnold T. BILL (eds.), *The Face of Old Testament Study. A Survey of Contemporary Approaches* (Grand Rapids: Baker Books—Apollos, 1999), 147—156.

különböző – bálványimádásra vagy JHWH-kultuszra épülő – kulturális és vallási környezetben fogantak.<sup>267</sup>

Ezekkel a problémákkal már Gunkel is szembesült, ahogyan a történetkritika mai művelői is dolgoznak azoknak elhárításán, ugyanakkor a két kulcsfogalom újragondolásával (ti. formanyelv és *Sitz im Leben*) lassú irányváltás jött létre, és az eltávolodás jelei kezdtek megmutatkozni. Már Gunkel is nagy hangsúlyt fektetett a zsoltár formanyelvének leírására, ám míg ő a módszert a *Gattung* meghatározására használta, az új úton indulók a zsoltár egyéni arcvonásait emelték ki stilisztikai és strukturális szempontból egyaránt. Mowinckel is felismerte, hogy a zsoltárok a kultuszban kulcsszerepet játszanak, ám míg ő minél ősbib minták lenyomatát látta bennük, az új szemléletmódot alakítók rámutattak arra, hogy a zsoltárok hosszú keletkezési története során az eredeti *Sitz im Leben* megváltozott.

### 3. 1. 2. A reinterpretáció és az új kontextus

A *Zsoltárok könyve* hosszú keletkezéstörténetre tekint vissza, mellyel együtt járt, hogy abból a környezetből, ahol eredetileg megfogant és létrejött egy zsoltár („composed”), idővel újabb és újabb környezetben került felhasználásra („used”), ami magával hozta az újra-, új módon olvasás, vagyis a *reinterpretáció* tényét. Ennek legkézenfekvőbb nyomai a kései betoldású feliratok.

„The Psalter is the result of a long history. As the career of Israel passed through dramatic changes, the givens of the setting of earlier psalms changed. Traditional patterns and vocabularies took on modified significance and roles. Older psalms were reinterpreted to fit new conditions, and new psalms were written in continuity with classic conventions, but expressing the need and thoughts of later times.”<sup>268</sup>

Az új paradigma tehát a meglévő kettő – műfaji alapú és a kultikus alapú – kontextus mellé egy *irodalmi alapú* kontextust kínált fel: szűkebb értelemben a *Zsoltárok könyvé*n belül (ti. elhelyezés a könyvön belül és a szomszédos zsoltárok sorában), tágabb értelemben viszont a teljes Héber Biblián belül – jóllehet Mays meglátása szerint ez a lépés már a

---

<sup>267</sup> MAYS, „Past, Present”, 151.

<sup>268</sup> MAYS, „The Question...”, 14–15.

redakció legkésőbbi szakaszára volt csak jellemző.<sup>269</sup> A rekontextualizálás egyik példjaként a szerző a Ps 3-at említi: az eredeti individuális panaszszoltár a redakció egy későbbi fokán feliratot kapott, mely kijelölte annak új, aktualizált kontextusát: „Dávidé, mikor fia, Absolon elől menekült”, vagyis a 2Sám 15. fejezetét.

A reinterpretáció azonban a Szentírás és a zsoltárok anyagának bővülésével kétféleképpen is megvalósulhatott, mint arra Gerald Wilson rámutat.<sup>270</sup> Explicit módon, ha a zsoltár feliratot kapott (ez a 150 zsoltárból 73-ra, vagyis a felére jellemző, míg életrajzi utalásokat a feliratok a teljes zsoltárgyűjtemény kevesebb mint 10%-ában hordoznak), s onnantól kezdve új módon nyert értelmezést. Implicit (*tacit*) módon azonban a lokalizálásban fejeződhetett ez ki: kulcspozíciónak minősül az öt könyvet nyitó vagy záró helyzet, ami hordozhat bevezető vagy konkludáló jelleget, de fontos lehet a beszúrás is, amennyiben egy-egy „semleges” zsoltár például egy bizonyos témát hordozó zsoltárok csoportjába – látszólag szervesen – ékelődik be (pl. esetünkben Ps 3—7 | Ps 8 | Ps 9—10). Mint láthatjuk, explicit módon nem minden zsoltár érintett, de az elképzelhető, hogy implicit módon annál inkább.

A reinterpretáció egy további folyamánya, hogy tényének köszönhetően a zsoltárok több kontextusba is beágyazhatók, következésképp több identitással is rendelkezhetnek egyidejűleg.

*„The superscription of Psalm 3 identifies this psalm of one individual as ‘a psalm of David, when he fled from his son Absalom’. Accordingly, the context in which the psalm is to be read is a portion of scripture, the story in 2Samuel 15. The superscription provides evidence of the process by which psalms were related to scripture and by which they became scripture. There was a late stage in the course of psalm composition when psalms were apparently composed drawing on extant scripture.”<sup>271</sup>*

Bár Mays ezek hierarchikus viszonyáról nem nyilatkozik, feltételezhetjük azonban, hogy már a számos *korabeli* értelmezési irány közül is egy, még hozzá a *domináns* kijelölése volt a felirat beszúrásának voltaképpen célja, melytől viszont ma nyugodtan elvonatkoztathatunk, ha kutatásunk történetesen műfajkritikai, s nem narratív természetű. Azonban a csupán implicit – elrendezés útján megvalósuló – reinterpretáció esetén akár radikális

---

<sup>269</sup> MAYS, „Past, Present...”, 153.

<sup>270</sup> WILSON, *The Editing...*, 9—10.

<sup>271</sup> MAYS, „Past, Present...”, 153.



értelmezésbeli különbségek is születhetnek, melyek remekül megvilágítják, milyen gazdagon multiplikálódhat egy zsoltármagyarázat a kontextus függvényében.

Példaként említhetjük a Ps 8-at. A zsoltár műfaji identitása – már vitás kérdés – himnusz, bölcsességi költemény, esetleg hálaadás. Az biztosan látszik, hogy szerkezete keretes, s ha valaha kapcsolódott a kultuszhoz, akkor témájának megfelelően illeszkedett annak folyamába, később azonban vitathatatlanul függetlenedett attól. Irodalmi szempontból azonban a mű egy ontológiai költemény, egzisztenciális önmeghatározás, melyet ezt követően a posztmodern hermeneutika fent bemutatott főbb irányai mentén specifikálhatunk tovább. Idáig a zsoltárt individuálisan, önmagában vizsgáltuk. Teljesen más eredményhez vezethet azonban, ha a zsoltárt egy *csoport* egyedi tagjaként határozzuk meg. *Narratív* szempontból ugyanis ez esetben a zsoltár azonnal részévé válik egy átfogó elbeszélői szerkezetnek, mely a Ps 3-mal indul, és a Ps 18-nál zárul le. A Ps 8 egy bizonyos pontnál, egy bizonyos okból ékelődik be az elbeszélés folyamatába (ti. a beékelődést a panaszzsoltárok közé annak eltérő stilisztikája és tematikája is mutatja), amit a szomszédos zsoltárok struktúrája is megerősít (ti. a Ps 7 kadenciája kisebb módosításokkal a Ps 9 elején megismétlődik, így lényegében átölelik a Ps 8-at). A szomszédos zsoltárok szövegének mélyelemzése olyan konkrétumokat (kulcsszó, *catch-word*) hoz felszínre, melyekből rekonstruálható egy bizonyos esemény *előtti és utáni* helyzet (ti. Absolon kivégzése), következésképp a Ps 8 a narratíva költői korpuszában ezen esemény drámai eliminációja. *Pszichológiai* szempontból azonban ugyancsak ez a zsoltár teljesen más karaktert vesz fel. Panaszzsoltárok sorába ékelődik, ami műfaji leképeződése egy elhúzódó, mély konfliktus miatt kialakult helyzet *Sitz im Leben*jének. Apa és fiának története a Ps 6 után fordulópontjához, az igazságszolgáltatás aktusához közelít: a király tudja, hogy a puccsot kiváltó lázadó nem maradhat életben, de az apa vívódik (e belső harc lezárásaként kéri az utolsó pillanatban az *apa* a kivonuló sereg három vezetőjét, hogy mégis inkább kíméljék Absolont, bármit is tett – 2Sám 18,5). Dávid ezért a csata híreire várva és az esetleges trauma elől menekülve gondolatait erővel irányítja örökkévaló dimenziók felé. A Ps 8 tehát a főhős lelkében elfojtott önvád és gyász narratív szubsztitúciója.

A holisztikus kritika felismerte továbbá, hogy a zsoltárok jelentése *izoláltan* vagy *kollektivizálva* alapjaiban eltérő lehet, következésképp az elrendezés és a csoportosítás *per se* vitán felül exegetikai módszer.

*„The order of the individual psalms within the Psalter did not happen by chance but is evidence of deliberate design. This order may even reveal something of the early development and growth of the Psalter. Similarly, the act of arranging the psalms was exegetical act: the meaning of a single, isolated psalm differs from the meaning it draws from its context, from our reading it in light of the psalms that precede and follow it.”<sup>272</sup>*

A Ps 8 ezen utóbbi, pszichonarratív interpretációjára például soha emberfia el nem jutott volna, ha a zsoltárt önmagában vizsgálja. Ha azonban egy elbeszélésfolyam részeként értelmezzük, a zsoltárnak olyan jelentése tárul fel, melyben lokális tényező a szomszédos 15 zsoltár és az azok sorában elfoglalt pozíció, szemantikai tényező pedig a feliratokban kijelölt és valamennyi közbenső zsoltárra kiterjesztett narratív kontextus. Ezek együttese feszíti ki tehát azt a mátrixot, melyben az interpretáció irodalmi kontextusban megfogalmazható. Számunkra tehát ez a *könyv-kontextus* és a *holisztikus kritika* fogalmának elsődleges értelmezése.

Az irodalmi-nyelvi meghatározottságú posztmodern egzegézisben a zsoltárok csodálatosan gazdag értelmezői szabadságot élveznek, a nekik tulajdonítható, párhuzamos identitások közül azonban egyiket sem abszolutizálja a paradigma, nem állít fel közöttük hierarchikus viszonyt. Ezt egyesek kifejezetten aggályosnak tartják, mint arról röviden már szóltunk, mások azonban – így Mays – a történetkritikából levonható és szükséges tanulságként aposztrofálva üdvözlük, miközben bevallják: még arra a kérdésre sincs egyértelmű válasz, hogy „mi a zsoltár?”, nemhogy arra, az „miről szól?”.

*„No single approach is likely to gain dominance. What psalm study has learned thus far is that the answer to the question, What is a psalm?, is complex. Any approach based on a single, simple answer will not be adequate to discern the rich and multilevel nature of a psalm.”<sup>273</sup>*

### **3. 1. 3. Holisztikus irányzatok: redakciókritika és kompozíciókritika**

Bár gondolhatnánk, hogy a holisztikus kritika – nevéhez és látásmódjához híven – egységes, ám a gyakorlatban mégis két fő ágazata különíthető el. Jóllehet mindkét tábor a reinterpretáció tényéből indul ki, míg azonban az egyik tábor magát a történelmi folyamatot

<sup>272</sup> Yair ZAKOVITCH, „On the Ordering of Psalms as Demonstrated by Psalms 136—150”, in: William P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms* (Oxford: Oxford UP, 2014), 214.

<sup>273</sup> MAYS, „Past, Present”, 156.

is, addig a másik tábor csupán annak végkifejletét, az *ultima manus* által lezárt szöveget tekinti az értelmezés szempontjából releváns tényezőnek.

*„I suggest that canonical shape (context) and canonical process require us to think about two very different matters. The former, context, concerns the relation of the part to the whole. The latter, process, implies that there is a development, presumably traceable, which produced the Psalter. It may be that the second question is the only way to get at the first one, though I shall suggest that this latter notion of developmental process is not without problems.”<sup>274</sup>*

A különbség legalább olyan markáns a redakciókritikát (tradíciókritika) és a kompozíciókritikát folytatók között, mint annak idején lehet Gunkel és Mowinckel tanítványai között. Harmonizáló jellegű megjegyzéssel lép azonban fel Brueggemann, aki úgy véli, veszélyes lehet a Wellhausen-i diszkontinuitás túlhangsúlyozása is (ti. a kultusz-kontextus és a könyv-kontextus). Mowinckel ugyanis valóban célt tévesztett azzal, hogy az alapvetően a fogság utáni judaizmus által formált szövegeket a korai kultuszok kontextusában akarta magyarázni, ahogyan Gunkel is, aki viszont teljesen kiszakította a zsoltárokat a kultikus környezetből. Brueggemann szerint azonban a zsoltárokhoz kötődő alapfunkciók egy közösségen belül idővel sem változnak (*commonality of function*), ezek pedig anno és napjainkban is a következők: liturgikus funkció, egyéni hitéletben betöltött szerep („devotional”), valamint a pasztoráció során („pastoral”) alkalmazható ismeret az emberi (hit)élet szélsőséges helyzeteiről. Brueggemann megjegyzi, hogy bár a funkció azonos, ám kétség kívül sor kerül a szimbólumok újrafogalmazására („resymbolization”), ami új arculatot, új identitást ad a közösségnek. Brueggemann szükségesnek látja tehát, hogy az interpretáció mindenképpen megőrizze vallástörténeti referencialitását, annak bármelyik szakaszára irányuljon is.<sup>275</sup>

Jelen, narrációelméleti munka folyamán a holisztikus szemléletmód belső nézetkülönbségeit illetően nem szükséges állást foglalnunk, hiszen a tudományterületről eszköztárát és premisszáit kölcsönözzük csupán, ezek pedig mindkét ágazatban egyaránt elfogadottak. Fejezetünk további részében a kompozíciókritika kérdéseinek tárgyalására szorítkozunk: az alapítók tevékenysége mellett a kutatás három főbb tartományát mutatjuk

---

<sup>274</sup> Walter BRUEGGEMANN, „Response to Mays, >>The Question of Context<<”, in: Clinton McCANN (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (Sheffield: Sheffield AP, 1993), 30.

<sup>275</sup> BRUEGGEMANN, *ibid*, 33.

be, végül megfogalmazzuk azokat az aggályokat és ellenérveket, melyek gyakorta hangoznak el a holisztikus kritika alkalmazásával szemben.

### 3. 1. 4. Az alapítók

Ha meg kellene határoznunk, mi a holisztikus szemléletmód alapja, legmeghatározóbb központi állítása, melynek mentén látványosan eltávolodott a történetkritikától, akkor a zsoltárok közötti viszony értelmezésére kellene rámutatnunk. A modern kritikában ugyanis az „inter-psalm-relationship” marginalizált kérdés volt, mintegy a véletlen műve, s jóllehet a jelenség kutatása már megkezdődött, azonban csak szórványosnak volt tekinthető. A modern felfogás szerint ugyanis a valódi kapcsolatot a zsoltárok között nem a kanonikus sorrend (MT), hanem a gyűjteményen kívül álló liturgia teremtette meg. Ennek szellemében Gunkel és Mowinckel többször is megpróbálkozott a zsoltárok „újrarendezésével”,<sup>276</sup> még hozzá műfaji vagy a hipotetikus koronázási ünnephez szorosabban is kapcsolható zsoltárokat preferálva, tematikus alapon, történt azonban sokat bírált kísérlet a 150 zsoltár kronológiai rekonstellációjára is.<sup>277</sup> Ezzel szemben a holisztikus kutatás képviselői koherens struktúrát és üzenetet feltételeztek a zsoltárok pozicionálásának mélyén (*Sitz im Text*), mégsem ők voltak azonban az elsők, akiket a kérdés foglalkoztatott.

Már rabbinikus forrásokban is kimutatható a *juxtapositio* (ti. sorrend) exegetikai jelentőségére vonatkozó kérdésfeltevés (pl. Ber 15b),<sup>278</sup> melyről a modern kutatásban Franz Delitzsch írt először kimerítőbben, szisztematikusan fogalmazva meg nézeteit a zsoltárok sorrendjének lehetséges okairól és funkciójáról, illetve Dávid személye és a messiási koncepció integráló erejéről.<sup>279</sup> Hasonló irányban kutatott J. A. Alexander is, aki ezen felül már az elrendezés vezérelveiről is nyilatkozott, illetve rámutatott, hogy az erős szemantikai és strukturális kapcsolat nemcsak dubletteket, hanem akár tripleteket (három zsoltár

---

<sup>276</sup> WILSON, *The Editing*, 2.

<sup>277</sup> MOSES BUTTENWIESER, *The Psalms. Chronologically Treated* (Chicago: University of Chicago Press, 1938); DAHOOD, *The Psalms*, xxix.

<sup>278</sup> ZAKOVITCH, „On the Ordering”, 214.

<sup>279</sup> FRANZ DELITZSCH, *Die Psalmen* (Leipzig: Dörffling und Franke, 1894<sup>5</sup>); DAVID M. HOWARD, Jr., „Editorial Activity in the Psalter”, in: J. CLINTON MCCANN (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT 159, Sheffield: Sheffield UP, 1993), 55.

összekapcsolódása) is eredményezhet.<sup>280</sup> A 20. század fordulója után a téma újra felbukkan Kirkpatrick,<sup>281</sup> Cohen<sup>282</sup> és Hirsch<sup>283</sup> munkáiban, akik közül Hirsch egy újabb aspektust emel ki: kommentárjában *a zsoltárok történetet mondanak el*, méghozzá a fogságbeli élmények tapasztalatáról „mesélnek”.<sup>285</sup> Bár Claus Westermann a későbbiekben is élénken részt vesz a diskurzusban, említésre méltó 1962-es cikke,<sup>286</sup> melyben a korszakot meghatározó szerzők (Childs, Wilson) *előtt* járva hét megfigyelést ad közre, ami a *Zsoltárok* könyvében az átfogó szerkesztés nyomát mutatja. Ezek közül számunkra is fontos megjegyezni kettőt: Westermann rámutat, hogy az egyéni panaszzsoltárok már igen korán csoportosultak az 1. és 2. könyvben, illetve kiemel olyan dicsőítő témájú zsoltárkettősöket, melyek kisebb blokkokat zárnak le. Így például a Ps 18–19-et.<sup>287</sup>

Az 1970-es években az érdeklődés középpontjába a linkek (ti. a zsoltárok közti kapcsolatot kiépítő elemek) és az egész gyűjteményt átfogó, univerzális motívumok kutatása került. A kérdésről kimerítőbben is olvashatunk Joseph P. Brennan munkáiban,<sup>288</sup> illetve Umberto Cassuto cikkében, aki igen részletes leírást ad a témáról, valamint bevezeti a *verbális asszociáció* terminust.<sup>289</sup> Szintén ebben az időszakban ír Joachim Becker a zsoltárokról,<sup>290</sup> s felveti a könyvredakció szempontjait („buchredaktionelle Gesichtspunkte”), s ami külön érdekes, teszi ezt oly sikeresen, hogy Wilsont megelőzve – aki viszont minden korábbinál világosabban tárgyalta a kérdést – lényegében a holisztikus irányzat európai alapítójaként lesz emiatt számításba vehető.<sup>291</sup>

<sup>280</sup> J. A. ALEXANDER, *The Psalms* (New York: Charles Scribner's Sons, 1865<sup>6</sup>), ix–x.

<sup>281</sup> A. F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms* (Cambridge: Cambridge UP, 1901).

<sup>282</sup> A. COHEN, *The Psalms* (Soncino Books of the Bible; London: Soncino, 1945).

<sup>283</sup> Samson Rafael HIRSCH – Gertrude HIRSCHLER (transl.), *The Psalms* (New York: Philip Feldheim, 1960, 1966).

<sup>285</sup> HOWARD, Jr., „Editorial Activity”, 55.

<sup>286</sup> Claus WESTERMANN, „Zur Sammlung des Psalters”, in: *Theologia Viatorum* 8 (1962), 278–84.

<sup>287</sup> David M. HOWARD, Jr., „Editorial Activity”, 56.

<sup>288</sup> J. P. BRENNAN, „Some Hidden Harmonies in the Fifth Book of the Psalms”, in: R. F. McNAMARA (ed.), *Essays in Honor of Joseph P. Brennan* (Rochester: St. Bernard's Seminary, 1976), 126.

<sup>289</sup> Umberto CASSUTO – I. ABRAHAMS (transl.), „The Sequence and Arrangement of the Biblical Sections”, in: *Biblical and Oriental Studies*, I (Jerusalem: Magnes, 1973), 1–6.

<sup>290</sup> Joachim BECKER, *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1975), 112–20.

<sup>291</sup> J. Clinton McCANN, „Changing Our Way of Being Wrong: The Impact of Gerald Wilson's The Editing of the Hebrew Psalter”, in: Nancy DECLAISSE-WALFORD (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms. The Current State of Scholarship* (SBL 20; Atlanta: SBL, 2014), 23.

### *I. Childs és a „kánonkritika”*

A korszak legmeghatározóbb alakja azonban vitán felül Brevard Springs Childs, akit a „kánonkritika atyja”-ként szokás megnevezni, jóllehet ezzel a titulussal szemben már az *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979) című munkájában is kifogást emelt. Mint írja ugyanis, nem találja szerencsésnek a kánonkritika önálló megnevezést, mert azt a képzetet kelti, hogy valami merőben más módszerrel dolgozik az, aki a kánont komolyan veszi, mint az, aki más kontextust ad a szövegek vizsgálatának.

*„The approach which I am undertaking has been described by others as >>canonical criticism<<. I am unhappy with this term because it implies that the canonical approach is considered another historical critical technique which can take its place alongside of source criticism, form criticism, rhetorical criticism, and similar method. [...] the issue at stake in relation to the canon turns on establishing a stance from which the Bible can be read as sacred scripture.”<sup>292</sup>*

Childs határozottan érvel tehát amellett, hogy a kánonkritika – ha lehet ezt egyáltalán mondani – nem valami más módszer, mely kevésbé, netán abszolút nem történettudományi, hanem egy más *szemléletmód*, mely egyaránt tartalmaz pozitív és negatív tényezőket az exegézis műveletének szempontjából. Negatív tényező, hogy elvitatja a történetkritika elsőbbségét az interpretáció folyamatából: mint írja, még mindig erős az a (tév)képzet, hogy bármiféle értelmezői tevékenység megkezdése előtt az anyagot kötelesek vagyunk a történetkritika szűrőjén keresztülnyomni. Pozitív tényező ugyanakkor, hogy a kanonikus szemléletmód komoly kihívás elé állítja az értelmezőt: mélyre kell merülnie a biblikus szöveg(ek)be, azoknak végsőképpen elnyert formájukban, majd pedig kritikai úton meghatározni azt a funkciót, melyet a szöveg a hívő közösségben betöltött.<sup>293</sup> Más szóval, a kánonkritikai módszer – jól alkalmazva – éppen hogy kizárja az önkényes belevetítés lehetőségét, mi több, a kanonikus forma (*shape*) megértéséhez az exegetikai képességek legjava szükséges.

*„It is a misunderstanding of the canonical method to characterize it as an attempt to bring extrinsic, dogmatic categories to bear on the biblical text by which to stifle the genuine exegetical endeavour. Rather, the approach seeks to work within that interpretative structure which the biblical text has received from those who formed and used it as sacred scripture. To*

---

<sup>292</sup> CHILDS, *Introduction*, 82.

<sup>293</sup> CHILDS, *ibid*, 83.

*understand that canonical shape requires the highest degree of exegetical skill in an intensive wrestling with the text.*<sup>294</sup>

Childs a már említett „könyv-kontextus” helyett szívesebben használja a „kánon, mint kontextus” kifejezést, annak két legfontosabb jelentésárnyalatával együtt. Egyfelől, Childs felhívja a figyelmet a szó jelentésváltozására. A *kánon* ugyanis eredetileg csak kritériumot vagy listát jelentett, többes számban pedig a hellén korban (i. e. 3—2. század) a görög klasszikusokat értették alatta alexandriai könyvtárosok és tanítók. A szó jelentése az i. sz. 4. századtól kezdve metaforikus értelmet kapott, és immáron kiterjedt valamennyi szövegre, melyek az adott közösségben a hitélet szempontjából regulatívnak minősültek. A kánon fogalmának használata tehát ‘a szent iratok korpusza’ jelentésben az ókori zsidósággal kapcsolatban lényegében anakronisztikus fogalom.<sup>295</sup> Childs ennek tudatában a különféle iratok összetételére és összeállításának folyamatára használja a kifejezést, s külön fejezetben (pp. 84—106) értekezik is a kanonizáció és az annak hatásaként formálódó szöveges állomány egymáshoz való viszonyáról. Gondolatmenetéből csupán két dolgot emelnénk ki: magának a folyamatnak a funkcióját (*aktualizáció*) és a rendelkezésre álló szövegek státuszát. Childs rámutat, hogy a kanonizációnak egyaránt van egy történeti és egy teológiai dimenziója: a folyamat szociológiai (pl. identitásválság), politikai vagy gazdasági tényezői valóban leírhatók bizonyos mértékig történetkritikai rekonstrukciók formájában, ugyanakkor a teológiai dimenziók sem hagyhatók *abszolút* figyelmen kívül. Ez utóbbi pedig független a kritikát folytató tudós hitbeli álláspontjától, hiszen a szövegekben az *ókori Izrael* hite, az isteni kinyilatkoztatás és az arra adott reflexió fogalmazódik meg. Bármelyik tényező túlhangsúlyozása – vagy kiiktatása – a kanonizáció folyamatának súlyos félreértését eredményezné tehát.<sup>296</sup> A szöveg életében ezen kívül két további állomás különíthető el: maga az irodalmi folyamat, melynek során szövegek keletkeztek, illetve ezek dogmatikus megítélése (ti. alkalmasak-e arra, hogy normatív státuszt kapjanak). Childs határozottan amellett érvel, hogy a Héber Biblia minden szövegében kimutatható ez a két fázis, lévén a kanonizáció nem egy külsődleges verifikációs eljárás, hanem egy, a szövegeket alapjaiban strukturáló folyamat volt. Ezért fontos a kánon alapú exegézis szempontjából a szöveg végső formáját vizsgálni, hiszen a *teljes* kinyilatkoztatás, az arra adott *valamennyi* reflexió a végül

<sup>294</sup> CHILDS, *ibid*, 73.

<sup>295</sup> CHILDS, *ibid*, 49; John J. COLLINS, *Introduction to the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2004<sup>1</sup>), 3.

<sup>296</sup> CHILDS, *ibid*, 58.

lezárt szövegben testesül meg,<sup>297</sup> melynek ebben a formában elsődleges funkciója az aktualizáció: az újabb generációk számára is megismerhetővé tenni ezt a kapcsolatot Isten, szöveg és ember között.

*„The heart of the canonical process lay in transmitting and ordering the authoritative tradition in a form which was compatible to function as scripture for a generation which had not participated in the original events of revelation. The ordering of the traditon for this new function [actualization] involved a profoundly hermeneutical activity, the effects of which are now built into the structure of the canonical text. For this reason an adequate interpretation of the biblical text, both in terms of history and theology, depends on taking the canonical shape with great seriousness.”<sup>298</sup>*

Childs hozzáteszi: ezzel szemben az általános történetkritikai alapú közeledés a kánonhoz, mely a folyamat külső tényezőire koncentrál, rekonstruál, ízekre szed, teljes mértékben félrevezető és hiányos („entirely misleading and deficient” – p. 60). Ez utóbbi megállapítása miatt alakult ki tehát az a nézet, hogy míg Childs a szövegeket tisztán irodalmi alapon elemzi, addig Sanders az, aki történeti síkon vizsgálja, holott ennyire éles szembenállásról nem beszélhetünk. Childs ugyanis alapvetően fontosnak tartja a történeti dimenziót, de úgy véli, az *bele van kódolva* a szövegbe, s a szövegből megismerhető, míg a redakciókritika kutatói a végső forma előtti állomásokat és az azokon elérhető szövegváltozatokat kívánják előállítani, s magát a folyamatot akarják interpretálni. Két eltérő érdeklődés, két külön kutatási terület.

A kanonikus hermeneutikára alapuló exegézist máig sokan támadják. Az egyik legáltalánosabb tévképzet vele kapcsolatosan, hogy az a Biblia „nem történelmi” olvasásmódja. Childs határozottan tiltakozik a feltételezés ellen. Mint írja, a biblikus irodalmat annak kanonikus formájában olvasni nem más, mint Izrael egyedi történelmének igazságát érvényre juttatni. Az Ószövetség embere a maga történelmi valóságában kapta meg a kinyilatkoztatást, a kettő nem kezelhető külön egymástól.<sup>299</sup> Továbbá, a szöveg végső formájában egy integrált irodalmi entitás, melynek vizsgálata nem az irodalmi fejlődés leírására, hanem az adott szöveg közösségen belüli *vallási funkciójának leírására* irányul.<sup>300</sup> Másfelől, a kánon alapú kritika éppen emiatt nem azonosítható a tiszta irodalomkritikával sem, lévén az exegézis során figyelmet kap a *hívő közösség* és a szöveg funkciója is. A

---

<sup>297</sup> CHILDS, *ibid*, 77.

<sup>298</sup> CHILDS, *Introduction*, 60.

<sup>299</sup> CHILDS, *ibid*, 71.

<sup>300</sup> CHILDS, *ibid*, 72.



szöveghagyományozás során az eredeti kompozíciók gyakorta sérültek vagy eltávolodtak eredeti helyüktől. A kánon alapú kritika nem ezen szövegek esztétikai egységét, hanem teológiai kereteit szándékozik helyreállítani.<sup>301</sup> És ismét, a kánon alapú kritika a tradíciókritika (redakciókritika) legtávolabbi ellenpontja a tekintetben, hogy míg az egyik a szövegkeletkezés folyamatát látja az interpretáció szempontjából meghatározónak, a másik a végső formához rendeli a normatív státusz teljességét (ti. az adott fejlődési szakaszokon is normatív volt a szöveg, ám a folyamat lezárultával a végső szövegváltozat kapta a legmagasabb autoritást a korábbiakhoz képest).

*„The significance of the final form of the biblical text is that it alone bears witness to the full history of revelation. Within the Old Testament neither the process of the formation of the literature nor the history of its canonization is assigned an independent integrity.”*

Childs ugyanakkor nagy józansággal is emlékeztet az emberi megismerés korlátaira: a redakció folyamatának részletei vonatkozó adatok *hiányában* nem ismerhetők meg valójában, minden, amit állíthatunk, rekonstrukció és feltételezés csupán.

*„This dimension has often been lost or purposely blurred and is therefore dependent on scholarly reconstruction. The fixing of a canon of scripture implies that the witness to Israel's experience with God lies not in recovering such historical processes, but is testified to in the effect on the biblical text itself. [...] It is only the final form of the biblical text in which the normative history has reached an end that the full effect of this revelatory history can be perceived.”<sup>302</sup>*

Childs érvelését valóban meggyőzővé *Sitz im Leben*-ről alkotott felfogása teszi. Mint írja, Izrael mindig is a könyv népeként határozta meg magát, vagyis (hit)életének elsődleges környezete az Írások milliője volt, melyek mögött háttérbe szorulnak az aktuális politikai, szociológiai vagy egyéb tényezők, s melyeket a történetkritika oly lázasan kutat. A redakció ugyanis egyszer lezárult, és azt követően már, ha a közösség módosítani akart az anyagon, azt targumok vagy kommentárok formájában tette.<sup>303</sup> Nem becsülhető tehát le a végső forma, mely a legnagyobb tekintélyt kapta a közösségen belül. Éppen ezért, a redakció folyamatának a (túl)hangsúlyozása valójában totálisan szembemegy a kánon intenciójával.

*„Israel defined itself in terms of a book! The canon formed the decisive Sitz im Leben for the Jewish community's life, thus blurring the sociological evidence most sought after by the modern*

---

<sup>301</sup> CHILDS, *ibid*, 74.

<sup>302</sup> CHILDS, *ibid*, 76.

<sup>303</sup> CHILDS, *ibid*, 59.

historian. When critical exegesis is made to rest on the recovery of these very sociological distinctions which have been obscured, it runs directly in the face of the canon's intention.”<sup>304</sup>

A *Zsoltárok* könyvével kapcsolatban Childs meglátása az volt, hogy a költemények elvesztették korábbi, kultikus értelmezési keretüket, és univerzalizált formát öltöttek: azokban az élet átlagemberek által megtapasztalható magasságai és mélységei fogalmazódtak meg, s bármi is volt a redaktorok szándéka az elrendezéssel, a szöveget Szentírásként használó közösségek számára ma ilyen olvasatot kínál.<sup>305</sup>

## II. James A. Sanders és a redakciókritika

Az 1980-as évek egyik kiemelkedő alakja James A. Sanders volt, aki munkásságát Qumrán-kutatóként kifejezetten a redakció történetének szentelte. Szinte mindenben osztotta Childs kánonról alkotott felfogását, egyetlen ponton mutatkozott markáns különbség kettejük között. *From Sacred Story to Sacred Text* c. könyve 1987-ben jelent meg, melyben Sanders kifejti a történészek és teológusok – a biblikus téma szakértőinek – észrevétlen céltévesztéséről alkotott meglátását. Mint írja, miközben sokan közülük kimerítő kutatásokat végeztek, valahol mégis szem előtt tévesztették voltaképpen tárgyükat, s a „történész malomkövé” öröklött lisztte a Bibliát.<sup>306</sup> Sanders mindazonáltal nem foglal el velük szemben opponensi pozíciót, hiszen nem vitatja el a szövegek történeti dimenzióját. Feltett szándéka azonban javaslatot tenni a történeti kutatás új iránya és a szövegek tényleges *Sitz im Lebenje* tekintetében. Úgy véli ugyanis, jelenleg rossz helyen keresik azt.

„The text cannot be attributed to any discreet genius, such as author or editor or redactor, in the past. It can only be attributed to the ancient communities which continued to find value in the received traditions and scriptures, generation after generation, passing them on for the value they had found in them.”<sup>307</sup>

Sanders elhatárolódik tehát a szövegekhez bármilyen módon attribuíálható „magányos zseni” karakterétől, s azok keletkezése mögött a mindenkori hívő közösséget látja. Akárcsak

---

<sup>304</sup> CHILDS, *ibid*, 78.

<sup>305</sup> Nancy DECLAISSE-WALFORD, „The Canonical Approach to Scripture and The Editing of the Hebrew Psalter”, in: Nancy DECLAISSE-WALFORD (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms* (SBL 20; Atlanta: SBL Press, 2014), 3–4.

<sup>306</sup> James A. SANDERS, *From Sacred Story to Sacred Text* (Philadelphia: Fortress, 1987), 78–79 – idézi: DECLAISSE-WALFORD, *ibid*, 4.

<sup>307</sup> James A. , *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 29.

Childs, Sanders is a végső formából indul ki, mely hordozza a kánonképződés hermeneutikáját. Ám Childs-cal ellentétben, Sanders úgy véli, ezt a hermeneutikát csak annyira ismerhetjük meg, amennyire megismerjük a közösséget magát.

*„There has been a relationship between tradition, written and oral, and community, a constant, ongoing dialogue, a historical memory passed on from generation to generation, in which the special relationship between canon and community resided.”<sup>308</sup>*

Ám ha csak ennyit állítana Sanders, igazából egyetértene Childs-cal. Míg azonban Childs a redakció tényanyagának hiányára mutatva megáll a végső formánál, mint erről a közösségről a legteljesebb képet adó dokumentumnál, Sanders vállalja a rekonstrukció fáradságos és hipotetikus útját visszafelé, a szövegek *mellett* pedig a közösség vallási életének történetét is kutatja.

### **III. Gerald Henry Wilson és a kompozíciókritika**

A kompozíciókritika arculatát végső soron azonban sem Childs, sem Sanders, hanem a kettejük hozzáállásának szerencsés ötvözetét („amalgam”) kidolgozó Gerald Henry Wilson határozta meg, aki korszakalkotó PhD-disszertációját 1981-ben nyújtotta be a Yale-en. A dolgozat 1985-ben jelent meg az *SBL Dissertation Series* sorozatának 76. köteteként, a munkáról méltató recenziót pedig James A. Sanders írt 1987-ben.

*„The result is well worth careful study, for it advances the field of Psalter study precisely to that extent. The methods applied in the dissertation are carefully described and followed, and represent a good amalgam of those worked out by both Childs and myself. In fact, Wilson’s work is not only illuminating but also very gratifying in many ways.”<sup>309</sup>*

Könyvének első, módszertani alapokat lefektető fejezetében Wilson még a „current scholarship” szempontjából a zsoltárok individuális kutatását látta meghatározónak – nyilván nem sejtette még, hogy épp ezen műve lesz majd az, ami változást hoz a „kortárs kutatás” fő irányvonalában. Wilson a zsoltárokkal kapcsolatos vizsgálatok két fő ágazatát különíti el, mely differenciálás helytálló napjainkban is: az egyik módszer a zsoltárok önállóságára, az MT 150 gyűjtemény véletlenszerű kialakulásának koncepciójára, Gunkel és Mowinckel örökségére épül, míg a másik módszer a zsoltárok között élő kapcsolatot, a gyűjteményen

---

<sup>308</sup> James A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 78—79.

<sup>309</sup> James A. Sanders, „Review of The Editing of the Hebrew Psalter”, in: *JBL*, 106 (1987), 321.

belül pedig tudatos szerkesztést feltételez, Childs és Sanders kutatásainak eredményét viszi tovább. Wilson az 1980-as évek elején úgy látja, a zsoltárok elrendezésének kérdése nem újkeletű ugyan a kutatásban, de nem szívesen foglalkoznak vele. A szerző Kraus vagy Dahood friss zsoltárkommentárjaira<sup>310</sup> mutat, melyekben mindössze 2-5 oldal szentelődik általánosan a könyv strukturális kérdéseinek, ezzel párhuzamosan a periodikák, ha röviden érintik is a szerkezeti tényezőket, mielőbb áttérnek a zsoltárelemzés klasszikus (gunkeli, mowinckeli) módjára. Wilson a jelenséget két dolognak tulajdonítja. Egyfelől Gunkel *ex catedra* kijelentésének, miszerint a *Zsoltárok könyvéből nem lehetséges* semmiféle rendezőelvet kiolvasni,<sup>311</sup> másfelől a számos kudarcnak, melyek az erre vonatkozó kísérleteknek végül gátat szabtak.<sup>312</sup> Wilson kutatásának azonban kifejezett lendületet adott Cornelis Theodorus Niemeyer csalódása, amit ő maga is elismer saját, szintén a zsoltárok elrendezését és elveit tárgyaló disszertációjában. Niemeyer a zsoltárok elrendezésére vonatkozóan ugyanis már a legkorábbi, rabbinikus forrásokból is adatokat szerzett, majd a gyűjtést folytatta egészen a 19. század elejéig. Két csoportba rendezte az információkat: elsőként listázta azokat a szerzőket és munkákat, akik valamiféle tudatos koncepciót sejtenek az MT 150 elrendezése mögött, majd azokat a munkákat katalogizálta, akik bizonyítják kisebb csoportok egységességét, ugyanakkor tagadják, hogy átfogó, makroszerkezeti koncepció létezhessen. Niemeyer kutatásának célja – a Talmud, a Misna, a Korán és bizonyos biblikus szakaszok analízise révén – olyan szervezőelvek felderítése volt, melyek segíthetnek a zsoltárok elrendezésének megértésében is. Munkája végeztével azonban Niemeyer az imént említett második csoporttal vallotta meg azonosulását.

*„He concludes that, while principles of arrangement can be isolated within the Psalter, no single consistently applied principle can be found that binds the whole together. At most one is justified to speak of a partially intentional arrangement of portions of the Psalter (the earlier collections for example) coupled with the gradual, almost accidental accumulation of many subsequent psms following no discernible principle and resulting in our present MT 150 arrangement.”<sup>313</sup>*

Wilson szárnyát mindez nem szegte, hiszen tudta jól, ez a megállapítás csak provizórikus, s mindössze addig marad érvényben az általános szkepticizmus, amíg a

<sup>310</sup> Mitchell DAHOOD, *Psalms I* (Anchor Bible; Garden City: Doubleday, 1965/66), xxx—xxxii; Hans-Joachim KRAUS, *Die Psalmen* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1960).

<sup>311</sup> Hermann GUNKEL, *Einleitung*, 435.

<sup>312</sup> Cornelis Thodorus NIEMEYER, *Het Probleem van de rangschikking der Psalmen* (Leiden: Luctor et Emergo, 1950).

<sup>313</sup> NIEMEYER, *ibid* – idézi: Gerald Henry WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter* (Chico: Scholars, 1985), 4.

következő generációk nem bizonyítják új eredmények vagy meglátások útján a korábbi feltételezéseket. Munkájában Wilson éppen ezért nagyon tudatosan halad előre az anyag feldolgozásával. Elsődleges feladatának az explicit, látható szerkesztési nyomok lokalizálását és hatáskörének meghatározását tekinti a szerző, s majd csak a strukturális elemzés befejeztével tér át az implicit (*tacit*) szerkesztési nyomok mögött álló esetleges szerkesztői elvek meghatározására.<sup>314</sup> Wilson kezdettől fogva el kívánja kerülni a projekció csapdáját, ezért vizsgálatát komparatív kutatással kezdi: egyfelől kiküszöböli Niemeyer korábbi hibáját, és a párhuzamos korpuszt leszűkíti himnikus karakterű szövegekre, majd a kérdés tekintetében releváns irodalmi anyagként jelöli ki a mezopotámiai és qumráni szövegtanúkat, különös figyelmet fordítva a feliratokra és a kolofonokra.

*„In order to impart a measure of objective control to the study of the Psalter, and to avoid the pitfall of imposing non-existent structure on the text, I begin my analysis with several comparative texts which set parameters for the kind of editorial techniques and concerns one might expect to find active in the organization of a group of hymnic texts such as the Psalter.”<sup>315</sup>*

Wilson teljes meggyőződésre jutott tehát két dolog felől az elrendezést illetően: egyrészt, a szerkesztői eljárás nem szórványos, hanem átfogó jelenség az MT 150 gyűjteményén belül, másrészt, a redakció előre haladtával a korábbi gyűjtemények üzenetének érvényességét mindig felülírta az újabb elrendezés, mígnem az *ultima manus* közvetítette a legutolsó, utoljára jóváhagyott koncepciót.

*„Further, while this movement is not a totally new rearrangement of all 150 pss, it does move consistently and purposefully and so joins and arranges early collections, individual pss and later groupings, that the final product speaks the message intended by the final editor(s); a message which is distinct from and which intends to supersede that of the earlier pss-collections on which it is partly based.”<sup>316</sup>*

Wilson rendkívül értékes munkájából a jelen kutatás szempontjából lényegi megállapításokat emelnénk ki. Elsőként a feliratok funkciójára vonatkozóan. Wilson négy hosszú fejezeten keresztül mutatja be a két komparatív korpuszban alkalmazott szerkesztési technikákat, majd áttérve a héber kánonra, rövide is zárja az explicit szerkesztés bizonyítékainak tárgyalását. Egyetlen példaként – számára is megdöbbentő módon – ugyanis

---

<sup>314</sup> WILSON, *The Editing*, 5.

<sup>315</sup> WILSON, *ibid*, 6.

<sup>316</sup> WILSON, *ibid*, 11.

csak a Ps 72,20 kadenciája említhető.<sup>317</sup> Ennek kapcsán Wilson számunkra is fontos kijelentést tesz a feliratok és a kadencia alkalmazásának eltérő okát illetően: míg a feliratok előre mutatnak, és *tematizáló* funkciót töltenek be az egységek élén, addig az egységeket lezáró kadenciák és a doxológiák *strukturális*, az egész gyűjteményt meghatározó tényezőként veendő figyelembe.<sup>318</sup> Jelen kutatás is ezen meglátást követi: a vizsgált költői korpuszt pilléreként tartó feliratok (Ps 3; 7; 9; 18) tematizáló erővel bírnak, valamint a Ps 18-at záró kadencia az intertextualitás mellett (Ps 18 || 2Sám 22) az érintett korpuszok végpontjait is kijelöli. Másodszor, külön szót érdemelnek a biografált („historical”) feliratok, melyekből mindössze 13 darab található a gyűjteményen belül. Childs nyomdokain járva<sup>319</sup> Wilson és más szerzők öt fontos észrevételt tesznek ezen feliratok kapcsán, melyekkel egyetértünk: (1) a feliratok „connecting link” funkciót töltve be egy külső narratívához kapcsolják az adott (!) zsoltárt (vö. Jes 38,9—20). Három felirat esetében (2) kései keletkezést mutat az eltérő terminológia (ti. a *b<sup>e</sup>+infinitivus* hiánya). Több mint érdekes, hogy éppen a Ps 7 és Ps 18 esetén jelentkezik a „probléma”. Továbbá, (3) a felirat nem történelmi, hanem pusztán irodalmi kapcsolatot teremt a vonatkozó narratíva és a zsoltár között. Ezek a feliratok (4) nem az ókori tradíció maradványai, sokkalta inkább a zsoltárokon belüli exegetikai folyamat eredményei. Végezetül, (5) a biografált feliratokat jámbor zsidók speciális csoportja illeszthette az adott – már meglévő – zsoltár élére, kifejezetten azzal a céllal, hogy Dávid belső, spirituális életének mélyebb tartalma is feltáruhhasson az olvasó előtt. Wilson ugyanakkor egy korrigáló megjegyzést is tesz Childs cikkének apropóján. Egyfelől, elfogadja, hogy – miként korábban Tur-Sinai már felvetette<sup>320</sup> – a zsoltárok valaha a történelmi könyvek énekbetétjeként funkcionálhattak, s később kiszakadtak onnan, s azt is elfogadja, hogy ez a referencialitás határozottan kifejezést nyer a biografált feliratokban, ugyanakkor, a láthatónál jóval nagyobb szövegszintű egyezést várna az adott(!) zsoltártól a háttérben feltételezett narratíva irányában. Wilson hiányérzete indokolt. Dolgozatunk megfelelő részén igyekszünk majd feloldani. Harmadszor, Wilson a biografált feliratok háttérében a *perszonalizáció* folyamatát látja működni: a korábban nagy tömegben, nyilvános kultuszban

<sup>317</sup> WILSON, *ibid*, 139.

<sup>318</sup> WILSON, *ibid*, 140.

<sup>319</sup> Brevard Springs CHILDS, „Psalm Titles and Midrashic Exegesis”, in: *Journal of Semitic Studies*, 16 (1971), 137—50.

<sup>320</sup> Naftali Herz TUR-SINAI, „Zum literarischen Charakter der Psalmen”, in: Peter H. A. NEUMANN (Hrsg.), *Zur neueren Psalmenforschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), 217—233.

használt költemények immáron az egyéni hitélet szövegeivé lettek, általános példái a megpróbáltatásban való kitartásnak, segítségkérésnek.

*„The expansion of superscripts by the addition of historical/contextual statements relating the psalms to particular events in the life of a single individual has the effect of obscuring the original cultic matrix of that psalm and loosing it to function on a more personal level. [...] Such a movement toward personalization would quickly extend to the remaining psalms, regardless of their original function in the cult. This process of extension can be observed at work in the expansive psalms-headings of LXX and the targumim.”<sup>321</sup>*

Negyedszer, a biografált feliratokkal kapcsolatban Wilson is úgy véli, hogy hatósugaruk mindössze az az egyetlen zsoltár, melynek élén állnak, deskriptív jellegükből fakadóan pedig a *Zsoltárok könyvének* egészére (ti. tematikusan vagy strukturálisan) nem gyakorolnak különösebb hatást. Wilson ezen állítását hamarosan cáfolni fogjuk, mivel meglátásunk szerint a feliratok hatósugara nagyon is kiterjeszthető a feliratok közötti intervallumban álló zsoltárokra is. Mint látni fogjuk, az eljárással szemben esetlegesen felmerülő aggályainkat eloszlatja majd a háttérnarratíva erős evokációját biztosító linkek gazdagsága, melyeket a zsoltárok konszekutív olvasásával nyerhetünk ki. Bár módosítottuk, ugyanakkor tudatában vagyunk annak, hogy Wilson mást akart hangsúlyozni iménti állításával, ami nagyon is helytálló gondolat: a biografált feliratok fontos funkciót töltenek be, de nem vettek részt az MT 150 *makrostruktúrájának* kialakításában.

Az igen fiatalon, mindössze 60 éves korában elhunyt Gerald Henry Wilson (1945—2005) rendkívüli hatást gyakorolt a kompozíciókritikával foglalkozó kutatók újabb nemzedékére is, mint ezt a téma és a szerző általános idézettsége, a munkásságára feltekintő tanítványok sokasága is mutatja. Wilson maga – Niemeyerrel ellentétben – meg volt győződve arról, hogy volt átfogó koncepció a *Zsoltárok könyvének* utolsó redakciója mögött, ahogy az azóta eltelt több mint három évtized sorra ontotta magából a makrostruktúra leírására vonatkozó kutatási eredményeket. A kompozíciókritika azonban még két területen virágzik.

---

<sup>321</sup> WILSON, *ibid*, 143.

### 3. 2. Főbb kutatási tartományok a *Zsoltárok* könyvében belül

A kompozíciókritika a vizsgálat jellegét tekintve három nagyobb területre bontható: egyes kutatók a teljes MT 150 gyűjteményt átfogó szerkezetek, rendezőelvek, vagyis a makrostruktúra iránt érdeklődnek, míg mások a kisebb gyűjtemények közötti belső kapcsolatot vizsgálják, mikrostrukturális szinten. Nem ritka ugyanakkor, hogy egy-egy kutató pályafutása során egyaránt foglalkozik mindkét tartomány kérdéseivel. A harmadik jellemző vizsgálati módszer a szemantikai mezők felderítése, melyek egy központi motívum előfordulására irányulnak a teljes gyűjteményen belül (pl. Jerome F. Creach, *The Choice of Yahweh as Refuge in the Editing of the Psalter*, 1996).

A makrostruktúra létezését tekintve jelenleg (még) nincs konszenzus a tudományágon belül. Bár alapvetően széles körben elfogadott a holisztikus szemléletmód, mégis sokan vannak azok, akik kételkednek egy nagy, átfogó szerkezet, vagy egy minden részletre kiterjedő koncepció kivitelezhetőségében. A téma mégis kutatott, mi több, Wilson úgy látta, az I—III. könyv és a IV—V. könyv választható csak el igazán egymástól, melyeknek varratain („seams”) a szerkesztő a szerzőváltás és a kadencia eszközével élt. Tematikus szempontból az első egység a dávidi (földi) királyság bukásával, míg a második egység JHWH uralmával foglalkozik. Az öt könyv Wilson felfogása szerint kettős keretezést kap: a királyzsoltárok keretét („royal covenantal frame” – Ps 2; 72; 89; 144) bennfoglalja a bölcsességi keret („final wisdom frame” – Ps 1; 73; 90; 107; 145). Wilsonnál a gyűjtemény centruma a Ps 90—106, melyben JHWH egyedüli királyként jelenik meg. A III. könyv utáni cezúra ténye ma nagy mértékben elfogadott, alátámasztja ugyanis a qumráni leletcsoport, illetve a további könyvekben megváltozott séma szerint feltűnő feliratok tanúsága. A sor hosszan folytatható volna, a kortárs kutatás lényegében szisztematikus elemzés tárgyává tette a *Zsoltárok* könyvének szerkezetét. A makrostruktúra jellemzése szempontjából kiemelkedő figyelem irányul a keretezés technikájára (Ps 1 vagy Ps 1—2, illetve Ps 146—150), a pillérként visszatérő Tóra-zsoltárokra (Ps 1; 19; 119), a királyzsoltárokra, a kadenciára, a feliratokban megjelenő terminusok csoportalkotó jellegére (ti. szerzőség vagy műfaj vonatkozásában), az egyes könyvek témájára. Jóllehet állásfoglalásunk a témát illetően nem szükségszerű, de elmondhatjuk, nagy várakozással, kíváncsian tekintünk a friss kutatási eredmények felé, melyek eloszlatják sokunk kételyeit egy teljesen átfogó metanarratíva létezését illetően.



Témánk szempontjából azonban sokkal fontosabb megismerkedni néhány mikrostrukturális kutatással, kifejezetten az első dávidi gyűjtemény vonzáskörzetéből. Az, hogy kisebb zsoltárcsoportok a redakció során már viszonylag korán kialakultak, ma nem vitatott. Az első dávidi gyűjteményből (Pss 1—41) leginkább érdeklődésre a nyitózsoltárok tartanak számot, melyeknek egymáshoz való viszonyáról (ti. összetartoznak, avagy sem) nincs egységes látás. Mivel a Pss 1—2 része az általunk is vizsgált korpusznak, mi elfogadjuk a zsoltárok strukturális egységét, melyet a számos verbális, a nyilvánvaló tematikus, és az inklúzió szerkezetéből adódó strukturális kapcsolat is alátámaszt. Az általunk is vizsgált további zsoltárok tekintetében Wilson szerint például a Ps 3—6 és a Ps 19—24 műfaji alapon képez csoportot (*mizmôr*),<sup>322</sup> míg deClaissé rámutat, hogy a Ps 3—17 egy olyan szorosan összefüggő sorozat, melyben csak a Ps 8 és a Ps 15 nem panaszzsoltár, s melyet négy dicsőítő témájú zsoltár követ (Ps 18—22).<sup>323</sup> Ugyancsak említésre érdemes Westermann már idézett cikke,<sup>324</sup> melyben olyan zsoltárpárokról ír, amik kisebb zsoltárblokkokat zárnak le, így például a Ps 18—19. Rendtorf a Ps 1—2 | 3—9 zsoltárblokk összetartozását igazolta, melyhez a Ps 18-at is hozzákapcsolta: az első három zsoltárban megjelenő királykép (ti. az igazságszerető, a felkent és az üldözött) ugyanis végül egy negyedik attribútummal egészül itt ki, ez pedig a „prototipikus győztes király” jellemvonása.<sup>325</sup> Az utóbbi három szerző tehát kisebb szakaszhatárt lát húzódni ott, ahol mi is: a Ps 18 környékén. De folytatva a sort, Zenger szerint a Pss 3—7 (8) 9—14, majd pedig a Pss 15—18 (19) 20—24 is csoportosítható,<sup>326</sup> Hartenstein szerint pedig az eredetileg Ps 3—14 blokkjába később ékelődött bele a Ps 9—10.<sup>327</sup> Az alacsonyabb szinten végzett kutatásokról is elmondható tehát ugyanaz, mint a magasabb szintű kutatásokról: számos interpretáció él egymás mellett, melyek

<sup>322</sup> WILSON, *The Editing*, 159.

<sup>323</sup> Nancy deCLAISSÉ-WALFORD, „An Intertextual Reading of Psalms 22, 23, and 24”, in: Peter W. FLINT—Patrick D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Leiden: Brill, 2005), 140.

<sup>324</sup> Claus WESTERMANN, „Zur Sammlung des Psalters”, in: *Theologia Viatorum*, 8 (1962), 278—84.

<sup>325</sup> RENDTORF, „The Psalms of David”, 55—56, 60—61.

<sup>326</sup> GERSTENBERGER, „Der Psalter als Buch”, 7.

<sup>327</sup> Friedhelm HARTENSTEIN, „Schaffe mir Recht, JHWH! (Psalm 7,9): Zum theologischen und anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3—14”, in: Erich ZENGER (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (Leuven: Uitgeverij Peeters, 2010), 229—258; valamint lásd a koreai kutató recenzióját: Sokun AHN – Patrick McMULLAN (transl.), „E. Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms*”, in: *Catholic Theology and Thought*, 78 (2017), 208—218.

elfogadottságát egyetlen tényező befolyásolja csupán, s amire Gerald Henry Wilson egy későbbi cikkében is kiemelten hangsúlyt fektetett. Ez pedig az alapos mélyelemzés.<sup>328</sup>

*„Howard’s work [The Structure of Psalms 93—100, PhD-dissertation] sets out to describe the internal structure of a specific corpus within the Psalter: Psalms 93—100. [...] In a chapter of 100 pages, Howard presents a linguistic and thematic analysis of each individual psalm in this section. Then, in additional 60 pages, he considers each psalms thus analyzed in its relation to each of the others. [...] Analysis of the arrangement of psalms must proceed from (1) the recognition of clear indications of psalms groupings where discernible to (2) the detailed and systematic investigation of linguistic and thematic connections between psalms within these groupings and their subgroups. Only at this point (3) can judicious speculation begin to be made regarding the purpose or effects of the arrangement of the whole Psalter.”<sup>329</sup>*

Hamarosan a gyakorlatban is látni fogjuk a szisztematikus szövegelemzés, a „close reading” folyamatát, előtte azonban még áttekintjük a leggyakrabban megfogalmazott kifogásokat a holisztikus módszerrel kapcsolatban.

A harmadik terület, melyen holisztikus kutatás folyik, az ún. szemantikai mezők lokalizálása. A módszer jellemzően egy kulcskifejezés vizsgálatára korlátozódik, azonban a *Zsoltárok könyvének* teljes terjedelmén belül. Ide sorolható például Sung-Hun Lee kutatása, mely a *heszed* szó különböző jelentéseit tárja fel a korpuszban,<sup>330</sup> vagy J. Clinton McCann, Jr. elemzése az *’ăsrê*-szerkezetek előfordulásáról.<sup>331</sup> De említhetnénk még Jerome F. Creach kutatását a JHWH-hoz való menekülés témájáról (*hászá<sup>h</sup>*), mely tekintetben a Ps 2 kadenciája tekinthető programadó locusnak.<sup>332</sup>

### 3. 2. 1. A holisztikus zsoltárkutatás aktuális kérdései

A JSOT-sorozat tagjaként, J. Clinton McCann szerkesztésében még 1993-ban jelent meg egy kiváló munka *The Shape and Shaping of the Psalter* címmel, melynek előszavában a

<sup>328</sup> Gerald Henry WILSON, „Understanding the Purposeful Arrangement of Psalms in the Psalter: Pitfalls and Promise”, in: J. Clinton MCCANN (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT 159; Sheffield: Sheffield AP, 1993), 49.

<sup>329</sup> WILSON, „Understanding”, 49—50.

<sup>330</sup> Sung-Hun LEE, „Lament and the Joy of Salvation in the Lament Psalms”, in: Peter W. FLINT – Patrick D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Leiden—Boston: Brill, 2005), 224—247.

<sup>331</sup> J. Clinton MCCANN, Jr., „The Shape of Book I of the Psalter and the Shape of Human Happiness”, in: Peter W. FLINT – Patrick D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Leiden—Boston: Brill, 2005), 340—248.

<sup>332</sup> Jerome F. CREACH, *The Choice of Yahweh as Refuge in the Editing of the Psalter* (JSOTSup 217; Sheffield: Sheffield AP, 1996).

szerkesztő még csak „növekvő érdeklődésről” beszélt, ami a zsoltárokat, mint koherens irodalmi műveket övezi, ellentétben a korábbi felfogással, mely azokban az ókori Izrael és Júda izolált, liturgikus műveinek tekintette. És valóban, a jelenség a Tengerentúlon már a ’80-as évek második felében elérte a kritikus szintet, mire válaszul a Society of Biblical Literature (SBL) 1989-ben nemzetközi konferenciát hirdetett, hogy a zsoltárkutatás új irányáról pontosabb képet alkothasson. A kötet kilenc tanulmányából hét eredetileg is ezen az ülésen hangzott el. Ezek közül elsőként – miként a kötetben is nyitódarab – kiemelni James L. Mays cikkét, aki meggyőzően érvel amellett, hogy a *Zsoltárok könyvének* formájára és megformálására („shape and shaping”) irányuló kutatások a forma- és kultuszkritikai interpretációk mellett a kritikai vizsgálódás „harmadik, jól hasznosuló útjának” tekinthetők.<sup>333</sup> A folytatásban Roland E. Murphy és Walter Brueggemann azonnali válasza olvasható, melyekben tovább finomítják és árnyalják a Mays által, álláspontja alátámasztására felhozott öt fő érvet, ami igazolja, hogy a *Zsoltárok könyve* tudatos elrendezést mutat, és ennek megfelelően értelmezési kereteket rejt. Ugyanakkor tudománytörténeti szempontból is jelentős, hogy a kötetben a „holisztikus kritika atyja”, Gerald H. Wilson is megnyilatkozik, akinek a témában alpműként tekinthető monográfiája (*The Editing of the Hebrew Psalter*, 1985) ekkor már közel egy évtizede formálta a holisztikus gondolkodást.

Szintén figyelemre érdemes a Klaus Seybold és Erich Zenger szerkesztésében megjelent, és rövid időn belül már a második kiadást számláló *Festschrift (Neue Wege der Psalmenforschung: Für Walter Beyerlin*, 1994), mely az SBL 1993-as münsteri kongresszusának anyagát tartalmazza.<sup>334</sup> A kötet kiválóan megmutatja, mennyire ellentmondásos még ez idő tájt a *Zsoltárok könyvének* egységéről alkotott kép az európai tudományos gondolkodásban. Miközben hat tanulmány egyetlen zsoltárt vagy kisebb zsoltárcsoportokat érintő kompozíciókritikai kérdéseket fejteget (Hossfeld, Irsigler, Miller, Zenger, Seybold, Koch), felmerülnek merőben új szempontok is, így például egy-egy tanulmány kifejezetten a héber kánonon kívüli zsoltárokkal foglalkozik (pl. az Újszövetségben, *Baruch* könyvében vagy a *Barnabás-levélben*).

<sup>333</sup> James Luther MAYS, „The Question of Context in Psalm Interpretation”, in: Clinton McCANN (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (Sheffield: Sheffield AP, 1993), 20.

<sup>334</sup> A kötetet bemutató recenziót Siegfried Kreuzer írta meg 1997 márciusában, megjelent pedig a *Theologische Literaturzeitung* oldalán

<http://www.thlz.com/artikel/1155/?inhalt=heft%3D1997%23r94> (letöltés dátuma: 2019. január 20.).

Témánk szempontjából kiemelnénk Patrick D. Miller „Kingship, Torah Obedience, and Prayer. The Theology of Psalms 15—24” című írását (pp. 127—142), aki a zsoltárcsoport tengelyszimmetrikus („envelope or inclusio structure” – p. 127) elrendeződését vizsgálja. Meglátása szerint a struktúra középpontjában a Ps 19 áll, mintegy a Ps 1 tematikus megfelelőjeként (ti. a Tóra-centrikusság, Tóra-hűség kifejezője), ám további analógiát mutat a Ps 18 és Ps 20—21, melyek – akárcsak a Ps 2 – királyzsoltárok.

Mint mondtuk, a kötet tükrözi a korszak ellentmondásosságát. Erhard Gerstenberger és Erich Zenger pengeváltásánál talán mi sem adhatja ezt vissza jobban. A kiváló német bibliakutató „Der Psalter als Buch und als Sammlung” című írásában (pp. 3-13) – mely gyümölcspépes hasonlatáról híresült el – éles hangon és kimért stílusban nyilatkozik a holisztikus szemléletről, megjegyezve, hogy az „integrált olvasat” alapjának tekintett „*Letztgestalt*” vagy „*Endtext*” lényegében éppen úgy nem létezik, ahogyan egyértelmű kánonfelfogás sem (MT vs. LXX),<sup>335</sup> illetve, ha valóban könyvként értelmezzük a *Zsoltárokat*, az nem jelenthet mást, mint a szerzetesi *lectio continua* gyakorlatának valamiféle feltámasztását.<sup>336</sup> Ám okot ad a derűre, hogy a szerző ellenben lát jó és követendő példát is a szinkron és diakron szemléletek megfelelő egyesítésére, méghozzá „*unser spiritus rex*”,<sup>337</sup> Erich Zenger munkásságában, aki a harmadik, a korszakban jelentős esszékötetet is jegyzi (*Der Psalter in Judentum und Christentum*, 1998).

Az ezredforduló első évtizedében Európában is megélénkült az általános érdeklődés a holisztikus zsoltárkutatás témája iránt, amit a dekád végén megjelenő nagyszabású esszékötet is jelez. 2008-ban Leuven adott otthont a Colloquium Biblicum Lovaniense (LVII) által rendezett konferenciának, melynek anyaga *The Composition of the Book of Psalms* címmel 2010-ben látott napvilágot, s méltó módon tiszteleg egyúttal a kötet bevezetőjét sajnálatos módon már befejezni nem tudó szerkesztő, Erich Zenger emléke előtt. A több mint 800 oldalas kiadvány három főbb szekcióban közli a 44 tanulmányt. Recenziójában Sokun Ahn professzor nagyra méltatja a kötetet, hiányolva viszont a konzisztenciát, főként a harmadik szekcióban, ahol 30 kutató friss témája pillanatképek sokaságát adja a narratív kritika jelenlegi helyzetéről. Az első szekció, vagyis a Colloquium tagsága által benyújtott 10

<sup>335</sup> Erhard S. GERSTENBERGER, „Der Psalter als Buch und als Sammlung”, in: Klaus SEYBOLD – Erich ZENGER (Hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung: Für Walter Beyerlin* (Freiburg: Herder, 1994<sup>1</sup>), 3.

<sup>336</sup> GERSTENBERGER, *ibid*, 10.

<sup>337</sup> GERSTENBERGER, *ibid*, 7.

tanulmány közül kilencet részletesen is bemutat a recenzió szerzője. Ezek közül Erich Zenger a zsoltárok szekvenciáját metodológiai oldalról, míg további három szerkezeti és teológiai szempontból vizsgálja. Ezt követi három esszé az átfogó makrostruktúra, illetve két esszé a Ps 3—41 struktúrájának elemzésével. A kiadványból kiemelnénk a szerkesztő, Erich Zenger tanulmányát, aki ezen írásának címével is jelzi állásfoglalását: „Psalmenexegese und Psalterexegese” (pp. 17—66), vagyis – mint azt az italicizálás is jelzi – a formakritika eredményeit és korlátait szem előtt tartva, nem egy új, hanem egy *kibővített* metódus alkalmazásával kell vizsgálni a *Zsoltárok* könyvének egységét. A recenziót készítő Sokun Ahn is rámutat a holisztikus érvelés kritikus pontjára, mely máig a bizalmatlanság légkörét generálja történetkritikusokban a posztmodernisták felé. Ez pedig a szövegkanonizáció történelmi folyamatának esetleges ignorálása, melyet tekintve Zenger munkássága kívánatos, konszenzusteremtő látásmódot közvetít.<sup>338</sup>

Egy további cikk, mely figyelmünkre most számot tarthat, Klaus Seybold írása, mely a „Dimensionen und Intentionen der Davidisierung der Psalmen: Die Rolle Davids nach den Psalmüberschriften und nach dem Septuagintapsalm 151” (pp. 125—140) címet viseli. A szerző a feliratokat és azokban a Dávid nevének megjelenésével összeköthető funkciót keresi.<sup>339</sup> Seybold a „dávidizálás” mögött álló esetleges megfontolások számos verzióját ismerteti, melyek közül néhány még saját bevallása szerint is extrém módon hipotetikus.<sup>340</sup> Mindennek ellenére Seybold jóvoltából átfogó képet alkothatunk a dávidi feliratokhoz fűzött kommentáriródalomról, ami a munka vitathatatlan érdeme. Két szerző is, jóllehet teljesen más aspektusból közelít a Ps 3—14 és a Ps 15—24 zsoltárblokkokhoz (*Psalmenhaufen*), mely kisebb egységek létezésére és szerkezeti sajátosságaira már Zenger is felhívta a figyelmet 1991-ben.<sup>341</sup>

Elsőként, Friedhelm Hartenstein<sup>342</sup> említhető, aki a Hossfeld és Zenger által kijelölt úton halad: nemcsak a végső forma elemzését hajtja végre, de foglalkozik a szövegegység

<sup>338</sup> Sokun AHN, „E. Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms*” (review), in: *Catholic Theology and Thought*, 78 (2017), 210.

<sup>339</sup> Vö. Hulisani RAMANTSWANA, „David of the Psalters: MT Psalter, LXX Psalter and 11QPSa Psalter”, in: *Old Testament Essays*, 24 (2011/2), 431—463.

<sup>340</sup> AHN, *ibid.*, 214.

<sup>341</sup> Erich ZENGER, „Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?”, in: F. V. REITERER (Hrsg.), *Ein Gott, eine Offenbarung* (Würzburg: FS N. Füglistner, 1991), 397—413.

<sup>342</sup> Friedhelm HARTENSTEIN, „„Schaffe mir Recht, JHWH!” (Psalm 7,9): Zum theologischen und anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3—14”, in: Erich ZENGER (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (Leuven—Paris—Walpole: Uitgeverij Peeters, 2010), 229—258.

kanonikus keletkezéstörténetével is. Alapvetően a zsoltárblokk antropológiai és teológiai koncepciója érdekli, lényegi megállapítást is tesz azonban mindeközben a struktúra fejlődésével kapcsolatban: tézise szerint ugyanis a Ps 9—10 később ékelődött be a Ps 8 és 11 közé, mesterségesen hozva létre ezzel a Ps 7 centrális helyzetét. William P. Brown<sup>343</sup> ezzel szemben a Ps 15—24 zsoltárfüzért abszolút szinkron alapokon állva elemzi, melynek központi tagjaként a Ps 19 figurális nyelvezetét vizsgálja, s tekinti meghatározónak az egész blokkra nézve. Sokun Ahn mindkét cikket emblematikusnak tartja abból a szempontból, hogy azok nagyszerűen érzékeltetik a holisztikus kritikán belüli kettősséget is a szinkron és diakron kutatói attitűdök vonatkozásában.<sup>344</sup>

Nancy deClaissé-Walford szerkesztésében alig öt éve került a szakmai közönség kezébe az az irodalmi-narratív kutatásokat aktuálisan áttekintő tanulmánykötet, melynek címe – meglepő módon – *The Shape and Shaping of the Book of Psalms. The Current State of Scholarship* (2014), mely ismét az SBL-nél, annak a témában először publikált kiadványa után 25 évvel jelent meg. Több szerzőre hivatkoztunk már e kötetből, végezetül csupán egyetlen dolgot emelnénk ki érdekességként: szerzőként találkozunk itt ismét Gerstenbergerrel, aki a korábbi kötetben, 1993-ban, habár az új nézettől annak „divatos” voltát nem vitatta el, ugyanakkor túl nagy jövőt sem jósolt nekik. Ilyen előzményeket követően bizonyára érdekes tapasztalat lehetett néhány évtized múltán még mindig aktív kutatóként egy ilyen címet viselő tanulmánykötetben megjeleníteni, tudomásul véve, hogy a holisztikus kritika időközben egyre szélesebb körben talált követőkre. Ha elolvassuk Gerstenberger ezen cikkét, rögtön fel is figyelhetünk az „integrált” (holisztikus) olvasás gyakorlatára – vagy akár csak a szemléletére – történő legkisebb utalásnak is abszolút *hiányára*. Gerstenberger tehát már nem ránt fegyvert, és nem pellengérezi ki a lekvárok kedvelőit sem, ellenben a tőle megszokott szakmai felkészültséggel végzi továbbra is – ezúttal a kultikus próféták tevékenységére utaló írásos dokumentumok – összehasonlító elemzését Gunkelre és Mowinckelre támaszkodva.

A kétezres évek második évtizedének végéhez közeledve tehát látható, hogy az az egyetlen fecske (Wilson) és azok, akik megörültek programadó csivitelésének – bár kellett

---

<sup>343</sup> William P. BROWN, „>>Here Comes the Sun!<<: The Metaphorical Theology of Psalms 15–24”, in: Erich Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (Leuven—Paris—Walpole: Uitgeverij Peeters, 2010), 259–278.

<sup>344</sup> AHN, *ibid*, 216–217.

hozzá 30-40 év, de – végül elég társat találtak ahhoz, hogy közösen, sokakat bevonva, együtt csináljanak „nyarat”.

### 3. 2. 2. Aggályok a holisztikus módszer alkalmazhatóságával szemben

A holisztikus módszert legharsányabb ellenzők között vitán felül Erhard Gerstenberger, Norman Whybray és John Goldingay nevezhető meg. Goldingay a kétezres évek elején adott ki egy háromkötetes zsoltárkommentárt, melyben a ma húzóágazatnak számító holisztikus kutatásról egyáltalán nem tett említést, már azon túlmenően, hogy elmondta: egyáltalán nem kíván figyelmet fordítani rá.<sup>346</sup> Mérsékelt hangon tiltakozik Gerstenberger, akinek Zengerrel folytatott nyílt pengeváltásáról mindkét szerző külön cikkben emlékezik meg.<sup>347</sup> Gerstenberger a holisztikus szemléletmódot felkapottnak, divatosnak minősíti („...ist im Schwange, daran besteht keine Zweifel” – p. 3.), majd szemrehányást tesz a holisztikus kritikát folytatóknak figyelmetlenségük miatt. Először is, hogy annak ellenére hangsúlyozzák az *Endtext* fogalmát, hogy tudniuk kellene: a szövegpluralitás miatt éppen úgy nem tudni, mi is az *Endtext*, mint hogy nincs két egyforma kánon (MT – LXX). Másodszor, azzal, hogy az *Endtextet* emelik ki, nyilvánvalóan leértékelik a redakció és a kánonalkotás folyamatát. Harmadszor, nem vitás, hogy szövegszintű kapcsolat (*catch-word*) tetten érhető számos zsoltár között, de hogyan is lehetne azt bizonyítani, hogy ezek szándékosan kerültek egymás mellé? Negyedszer, a kanonikus sorrendben hibás művelet figyelmen kívül hagyni a költemények eltérő datálását, ugyanis azokat nagyon is számításba kellene venni. Gerstenberger szerint tehát az egységes könyv képzete csak egy álom, melyet a rendelkezésünkre álló szövegek nem váltanak valóra. A holisztikus olvasat támogatói Gerstenberger meglátása szerint nem mást tesznek, mint hogy a *Zsoltárok* könyvének gyümölcsös kosarából kiveszik a gyümölcsöket, de nem azért, hogy beleharapva élvezzék azoknak egyedi ízét, hanem azért, hogy gyümölcspépet készítsenek belőle.<sup>348</sup> Nem célunk

<sup>346</sup> John GOLDINGAY, *Psalms 1—41* (Grand Rapids: Baker, 2006), 37.

<sup>347</sup> Erhard S. GERSTENBERGER, „Der Psalter als Buch und als Sammlung”, in: Klaus SEYBOLD — Erich ZENGER (Hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (Freiburg: Herder, 1994), 12; Erich ZENGER, „Psalmenexegese und Psalterexegese: Eine Forschungsskizze”, in: Erich ZENGER (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (Leuven: Peeters, 2010), 24—25.

<sup>348</sup> GERSTENBERGER, *ibid*, 12.

konkrétan állást foglalni a kérdésben, de számunkra egyelőre nem világos, miért volna önmagában elítélendő, hogy valaki a rágcsálás helyett esetlegesen a turmixokat kedveli.

A legélesebb hangú kritikusként azonban sokak Whybrayt tartják számon,<sup>349</sup> aki külön könyvet szentelt a holisztikus látásmód cáfolatának (*Reading the Psalms as Book*, 1996). Már könyvének bevezetőjében az időtényező manipulatív eszközéhez nyúl: mint írja, csak *újabban* („only recently”) és *néhány* kutató („some scholars”) vetette fel, hogy Gunkel és Mowinckel évszázados axiómáitól eltérően is értelmezhető a *Zsoltárok könyve*. DeClaisse-Walford válasza erre szinte analogikus: „majd az idő eldönti”, valóban újító szellemmel fordult-e ez a nemzedék a zsoltárokhoz, vagy – Gerstenberger szavaival élve – lekvárnál egyébre nem futotta tőlünk.<sup>350</sup>

Általános ellenérvként fogalmazódik meg tehát – az irodalmi alapú paradigma jellegéből adódó – szubjektivitás, önkényesség, ellenőrizhetetlenség, elsősorban a kulcsszavak kijelölésével és visszatérésével kapcsolatban. Szintén kifogásolt elem, hogy ezek száma tetszőlegesen, a végtelenségig szaporítható, hiszen nincs objektív kontroll, ami gátat szabhatna nekik. Elhangzik továbbá a költői kérdés, főként a mikrostrukturális, lokális narratívák kutatása kapcsán, hogy ezek szerint, ha kellő kitartással elemezzük alacsonyabb szinten a zsoltárcsoportokat, végül lefedhetjük az egész gyűjteményt, s meghatározhatjuk a magasabb szintű metanarratívát?

Meglátásunk szerint nem. Ha kis időt szentelünk a téma általános kutatásának, láthatjuk, hogy a feltételezett zsoltárcsoportok sokszor átfedést mutatnak egymással: mi hamarosan a Pss 1–18 egységéről, míg mások csak ezen korpusz tartományán belül legalább három más egységesítő eljárásról is beszélnek (lásd: fentebb).

Az irodalmi alapú, kánonkontextusú interpretáció vélhetően kevés axiómát fog eredményezni a kutatás további szakaszában, és pontosan ezzel képezi le hűen a Wilson által említett perszonalizáció folyamatát. A zsoltárok értelmezésének középpontjában anno a szöveg és a közösség, ma a szöveg és az ember áll. Mégsem gondolhatunk akármit a szövegről, hiszen a kánon kontextusa, a többi szövegben hordozott történelmi-teológiai-irodalmi tartalom koherenciát követel. Az általunk vizsgált blokkban az önkényes belevetítés lehetőségét nem látjuk fenyegetni, hiszen eljárásunk egyetlen pontján sem hipotetikus: a

---

<sup>349</sup> McCANN, „Changing Our Way of Being Wrong”, 24.

<sup>350</sup> DECLAISSE-WALFORD, „The Canonical Approach”, 9.



költői szövegek maguk hívják közel magukhoz a háttérnarratívát, egyetlen kérdésünk csak az: a feliratok közötti tartományban van-e, ami biztosítja a koherenciát, ez által kiterjeszthetővé teszi a feliratok hatáskörét? Személy szerint tehát nem vagyunk meggyőződve afelől, hogy makroszinten létezik átfogó koncepció, de hogy Tur-Sinai felvetését az eredeti éneketétekként funkcionáló zsoltárokról a Ps 3—18 és párhuzamos narratívája teljes mértékben alátámasztja, e tekintetben nincsenek kétségeink.

\*\*\*

Miután tisztáztuk a módszertani alapokat, és elhelyeztük dolgozatunkat a kompozíciókritika, valamint a narratív kritika metszetében, dolgozatunk következő fejezetében megkezdjük a Ps 1—18 és párhuzamos narratívájának, a 2Sám 13—22-nek Wilson által előírányzott, szisztematikus mélyelemzést a „close reading” módszerét, illetve az érintett ágazatok eszköztárát alkalmazva.

## 4. Narratív kritika és a prózai kontextusba ágyazott zsoltárok

A narráció alapvető emberi kifejezés mód, melynek prototipikus (de nem kizárólagos) irodalmi formája az *epika*. Valójában három különböző alkotóelemre bontható, melyek definiálása Gérard Genette nevéhez fűződik. A (1) narráció (*narration*) egy, narrátor által végzett alaptevékenység, melynek terméke a (2) szöveg (*discours, récit*). Ezek ketten együtt alkotják a narratív diskurzust. A harmadik komponens maga a tárgy, melyre a tevékenység irányul, melyet leír, vagyis a (3) történet, mely szövegesül (*histoire*). Ez önmagában bináris oppozíciót alkot a narratív diskurzussal. Az orosz formalisták hamar rájöttek azonban, hogy ugyanazt a történetet többféleképpen is el lehet mondani, így az 1920-30-as években a fogalmak pontosítására volt szükség. Bevezették hát a *fabula* fogalmát, melyet a narratíva alapszintjének tekinthetünk, s ami számos további változat, aktuális realizáció (*szűzsé*) forrásaként értelmezhető.<sup>351</sup> Mieke Bal a szótárinál nagyobb terjedelemben is foglalkozik a fogalomalkotás problémájával, s eközben néhány megszívlelendő részletre irányítja figyelmünket. Először is, Bal a narratív elemzés három rétegét a *text*, *story* és *fabula* hármásában határozza meg, ahol mindegyik réteg külön elemezhető, jóllehet nem független egymástól.

**text ≠ story**

**story ≠ fabula**

Másodszor, mindezek közül egyedül a nyelvi jelekkel kódolt *text* az, ami számunkra közvetlenül hozzáférhető. A *fabula* már egy elvonatkoztatás: ez az alapanyag, mely bizonyos szabályok és szempontok alkalmazásával aktuálisan *story*vá építhető. Vagy másként, a *fabula* események logikus sorozata, a *story* pedig az az elrendezési mód (struktúra), ahogyan ez az eseménysor bemutatásra kerül.<sup>352</sup> Rimmon-Kenan munkájában nem tesz különbséget a *story* elvont és aktualizált formái között, a fogalmat egyetemesen, Baltól eltérő denotátummal

---

<sup>351</sup> FLUDERNIK, *An Introduction*, 2, 4.

<sup>352</sup> BAL, *Narratology*, 5–7.

használja. A két szerző között a tekintetben sincs átfedés, hogy mely szempontokat és a narratíva három rétege közül melyikhez rendelik hozzá.

Mivel sajnálatos módon a ma elérhető és releváns narratológiai munkák egyike sem magyar nyelven jelent meg, fel kell oldanunk a magyar nyelv korlátaiból (pl. elbeszélés: maga a folyamat és annak végterméke, stb.), illetve a különböző szerzők egyéni szóhasználatából adódó fogalmi zavarokat, többértelműséget. Az alapterminusok francia és orosz nyelven születtek meg, Mieke Bal eredetileg holland nyelven és Monika Fludernik eredetileg német nyelven készült írásai angol közvetítéssel váltak szélesebb körben is ismertté. A fogalmi tájékozódást segítő táblázatban foglaltuk össze az eddig elhangzottakat, illetve itt tisztázzuk a következőkben általunk használt fogalmak jelentését is. Amennyire lehetséges, törekedtünk a magyaros átírás megvalósítására. A narráció tárgyára általánosságban az eseménysor, sztori, történet (story) kifejezést használjuk majd, ahol azonban szükséges megkülönböztetnünk annak formáit, ott a többség által követett *fabula*, míg a konkrét reprezentánsok esetén a *plot* megfogalmazással élünk majd.

	Genette	Rimmon-Kenan	orosz formalisták	Bal	Fludernik	***
tevékenység	narration	narration		narration	narration	narráció
eredménye	récit	text		text	text	textus
tárgya			→ narratív diskurzus			
elvont	histoire	story	fabula	fabula	story	fabula
konkrét			szűzsé	story	plot	plot

1. ábra A narratíva sztrátumaira használt szakkifejezések

#### 4. 1. Költői szövegek narrativitásának lehetőségei

Jelen munka középpontjában két, egymás kezét fogó korpusz áll, mely kiterjed egyfelől egy prózai szakasz narratív vizsgálatára (2Sám 13—22), másfelől pedig ennek eseménysorára pontonként felcsatlakozó zsoltárok sorozatára (Ps 1—18). A fő téma *Sámuel könyvéből* ismerhető meg: Absolon fellázad apja, az öreg Dávid királlyal szemben, ami azonban nem előzmények nélkül történt. A szűkebben vett fókuszunkat tehát az Absolon-ciklus esetén szükséges kiterjesztenünk azon fejezetek elbeszélői anyagára is, melyek Absolon első megjelenésétől kezdve adnak segítséget a karakter jellemrajzának körvonalazásában (2Sám 13—14). Jóllehet a trónbitorló fiú sorsa a 2Sám 18. fejezetében megpecsételődik (ti. Jóáb kivégzi), kutatási témánk szempontjából azonban a folytatás is releváns, melyet Dávid életének további alakulása tekintetében kísérletek és kudarcok jellemeznek: Absolon megmentése (2Sám 18), Absolon siratása (2Sám 19), Izrael és Júda egyesítése (2Sám 19), majd Seba lázadása (2Sám 20), a dávidi adminisztráció átalakítása (2Sám 19—20), gibeóni igazságszolgáltatás (2Sám 21), filiszteus háborúk (2Sám 21). A narratív egységet lezáró 2Sám 22 egy biografált felirattal rendelkező, prózai kontextusba ágyazott költői szöveg, mely retrospektív összegzésként, egyetemes hálaadásként értelmezhető Dávid részéről.

Ezt a történeti blokkot a *Zsoltárok könyvének* első 18 zsoltára meglátásunk szerint hűen leköveti: a Ps 3 felirata Absolon lázadásánál biztosít átjárást a háttérnarratívába, melynek előkészülete a prózai és a költői korpuszban egyaránt olvasható (I. blokk: Ps 1—2). A fia elől menekülő Dávid belső, lelki-spirituális világába négy zsoltár enged egy-egy bepillantást (II. blokk: Ps 3—6), melyek számos szemantikai link segítségével mintegy odahorgonyozzák magukat a háttérnarratíva meghatározott pontjaihoz. Ennek a blokknak a végállomása a fizikai térben Mahanajim erődje, Dávid számára pedig a szembenézés: a *királyt* ért jogsérelem csak az *apa* gyászának árán orvosolható. A harmadik egységet a Ps 7 felirata jelöli ki: a *siggajon* (a gyök alapjelentése: 'bolyong', 'szédül', 'meginog', 'tántorog' – *BDB*, 993) és a „benjámini Kús” az Absolonnal vívott csatának, annak Dávid számára nem várt végkimenetelének, és a hír feldolgozásának témáját vetíti előre, melyet megerősít a Ps 9 felirata is („>a fiú halála<< kezdetű ének dallamára”). Ez a blokk (III. Ps 7—10) *tematikusan* követi le a háttérnarratívát egészen addig a pontig, míg Dávidban a király hálát ad a jogos igazságszolgáltatásért (Ps 9—10), majd ezt követően az apa és annak elfojtott gyásza

elementáris erővel felszínre tör: Dávid zokogva, megrendülten támo lyog vissza a kapuból Mahanajim felházába, hogy sirassa sorban ugyan a harmadik, mégis az akkor élő legidősebb fiát (2Sám 19). Ha megfigyeljük, láthatjuk, nincs több felirat, ami további egységként szegmentálná az ez után következő 7 (ti. igen rövid terjedelmű) mikrozoltárt, mégis szükséges különválasztanunk azokat az iménti négy költeménytől. E hét zoltár ugyanis *strukturális* analógiát mutat a háttérnarratíva eseményeivel, s bár konkrét szemantikai linkeket nem azonosíthatunk a két korpusz között, a Ps 7-ben tematizált *siggajon* érvényessége erre a szakaszra is kiterjed (ti. Dávid a fizikai térben, valamint politikai játszmák keresztüzében, illetve saját hibáinak súlya és felelőssége alatt 'bolyong', 'inog', 'tántorog' [sága<sup>h</sup>]). A háttérnarratíva és a zoltárkorpusz a zoltárdublettnél kerül ismét fedésbe egymással: Ps 18 || 2Sám 22.

Hogy az általunk vizsgált korpuszban ilyesfajta elemzés *Sámuel* könyvén elvégezhető, vitán felül áll, hiszen a könyv a biblikus historiográfia egyik eklatáns példája. Szokatlan lehet ugyanakkor a felvetés, hogy ezen „kettős perspektívából” *költői* szövegekhez közelítsünk: a narratív kritika és az irodalomelmélet ugyanis ritkán kerülnek közel egymáshoz, mégis segíthetik, kiegészíthetik és megerősíthetik egymást. A narratív kritikában ugyan új keletű a kérdés, és főként a 19. századi angolszász irodalmi hagyományra irányul, a jelenség megismerésének szempontjából kihagyhatatlan Monique R. Morgan *Narrative Means, Lyric Ends* c. munkája, mely 2009-ben jelent meg, alapját pedig a szerző Stanford Egyetemen benyújtott disszertációja szolgáltatja. Említést érdemel ezen kívül Peter Hühn,<sup>353</sup> aki főként a temporalitás kérdését és narratív technikáit vizsgálja tisztán lírikus költeményekben, illetve James Phelan,<sup>354</sup> aki a „lírai-narratív hibriditás” jelenségét retorikai szempontból elemzi 20. századi szövegeken. A téma szakértőinek számít továbbá Heather Dubrow<sup>355</sup> és Monika

<sup>353</sup> Peter HÜHN, „Plotting the Lyric: Forms of Narration in Poetry, in: Eva MÜLLER-ZETTELMA NN – Margarete RUBIK (eds.), *Theory Into Poetry: New Approaches to the Lyric* (Amsterdam: Rodopi, 2005), 142—72; Peter HÜHN, „Narration in Poetry and Drama”, in: Peter Hühn et al. (eds.), *The Living Handbook of Narratology* (Hamburg: Hamburg University), <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/narration-poetry-and-drama> (letöltés dátuma: 2013. szeptember 29.).

<sup>354</sup> James PHELAN, „Progression and Audience Engagement in Lyric Narratives”, in: *Living to Tell about It: A Rhetoric and Ethics of Character Narration* (Ithaca: Cornell UP, 2005), 158—96; James PHELAN, „Rhetorical Literary Ethics and Lyric Narrative: Robert Frost's 'Home Burial'”, in: *Poetics Today*, 25 (2004/4), 627—51.

<sup>355</sup> Heather DUBROW, „The Interplay of Narrative and Lyric: Competition, Cooperation and the Case of the Anticipatory Amalgam”, in: *Narrative*, 14 (2006/3), 254—71.

Fludernik is,<sup>356</sup> akik nemcsak a reneszánsz költészetben kutatják a lírai-narratív interakció különböző formáit, de míg Dubrow kifejezetten hangsúlyozza, hogy a lírai és narratív kifejezésmódok között sokkal inkább beszélhetünk kooperációról, mint versengésről, s a kérdés nagyobb figyelmet érdemel a kortárs kutatásban, Fluderniknek még egy átfogó jellegű és közérthető stílusú, a narratológia alapjainak lefektetésében nélkülözhetetlen kiadványt is köszönhetünk.<sup>358</sup> Az imént említett szerzők munkái jellemzően két fő egységből épülnek fel: a témát felvezető és az alkalmazott technikákat ismertető elméleti részt egy konkrét korpusz elemzése követi. Jelen kutatás során mi is követjük ezt a jól működő mintát.

Dolgozatunk szempontjából az első és fundamentális kérdés az, hogy vajon egy költői szöveg teljesítheti-e a „minimális narratívával” szemben támasztott elvárásokat, s minősíthető-e ezáltal egy lírikus zsoltár narratívának? Jóllehet a nyugati irodalomelméletben Arisztotelész *Poétikája* óta bevett hagyomány a három műnem (líra, epika, dráma) szegmentálása, hamarosan látni fogjuk, hogy líra és epika korántsem olyan antitetikus kifejezésmódok, mint azt elsőre gondolnánk, mi több, a Héber Bibliától sem teljesen idegen, jóllehet sajátos formában valósul meg. A narrativitás minimumaként az elismert narratológus, Shlomith Rimmon-Kenan a *történet* („story”) jelenlétét határozza meg,<sup>359</sup> ám további feltételekkel egészíti ki azt Gerald Prince.

*„A minimal story consists of three conjoined events. The first and the third event are stative, the second is active. Furthermore, the third event is the inverse of the first. Finally, the three events are conjoined by conjunctive features in such a way that (a) the first event precedes the second in time and the second precedes the third, and (b) the second causes the third.”<sup>360</sup>*

Prince iménti definíciójából a narrativitás minimumaként immáron három tényező rajzolódik ki: időbeliség, ok-okozati összefüggés és egy legalább *három* eseményből álló eseménysor, melyekben inverzió és lezárttság („closure”) mutatható ki. Rimmon-Kenan két kiegészítéssel él: egyfelől, bár meghatározó és fontos része egy történetnek a befejezettség és az inverzió, ugyanakkor a narrativitás *minimumához* nem elengedhetetlen, állítását pedig egy vonatkozó Csehov-idézettel bizonyítja (*A kutyás hölgy*, 1899). Ám ennél is lényegesebb

<sup>356</sup> Monika FLUDERNIK, „Allegory, Metaphor, Scene and Expression. The Example of English Medieval and Early Modern Lyric Poetry”, in: Eva MÜLLER-ZETTELMAHN – Margarete RUBIK (eds.), *Theory Into Poetry: New Approaches to the Lyric* (Amsterdam: Rodopi, 2005), 99–124.

<sup>358</sup> Monika FLUDERNIK, *An Introduction to Narratology* (London—New York: Routledge, 2009).

<sup>359</sup> Shlomith RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics* (London—New York: Routledge, 1983), 15.

<sup>360</sup> Gerald PRINCE, *A Grammar of Stories* (Mouton: The Hague, 1973), 31.

Rimmon-Kenan második megjegyzése: a narratív minimumot akár két, kronologikus sorrendben álló esemény is teljesítheti.

*„[...] any two events, arranged in chronological order would constitute a story? Theoretically speaking, the answer must be Yes. True, temporal succession in itself is a rather loose link. [...] The link will become a bit tighter, without as yet becoming causal, if the same individuals remain constant as the participants in the series.”<sup>361</sup>*

Rimmon-Kenan nyilván lazának érzi ezen extrém módon minimalista keretet, ezért további lehetőségeket sorol, melyekkel „szoríthatunk” ezen: ha a szereplők változatlanok maradnak. Robert Scholes és Robert Kellogg azonban más irányból közelíti meg a kérdést, és szükségesnek tartja egy narrátor jelenlétét is.

*„By narrative we mean all those literary works which are distinguished by two characteristics: the presence of a story and a story-teller. A drama is a story without a story-teller [...] A lyric, like a drama, is a direct representation, in which a single actor, the poet or his surrogate, sings, muses, or speaks for us to hear or overhear. Add a second speaker [...] and we move toward drama. Let the speaker begin to tell of an event [...] and we move toward narrative.”<sup>362</sup>*

Vélhetően a legkörültekintőbb és legárnyaltabb definíciót azonban Monika Fludernik osztja meg velünk. Az ő megfogalmazását külön érdekessé teszi, hogy a narrativitás lehetőségét kiterjeszti a történetmondás tényétől korábban függetlenül kezelt médiumra, például a balettre.

*„A narrative is a representation of a possible world in a linguistic and/or visual medium, at whose center there are one or several protagonists of an anthropomorphic nature who are existentially anchored in a temporal and spatial sense and who (mostly) perform goal-directed actions (action and plot structure). It is the experience of these protagonists that narratives focus on, allowing readers to immerse themselves in a different world and in the life of the protagonist.”<sup>363</sup>*

Fludernik azonban egy számunkra kifejezetten fontos, korlátozó jellegű megjegyzésére is hivatkoznunk kell: mivel a költemények *általában* nem szituálják beszélőjüket konkrét térben és időben, éppen ezért a narrativitás minimumát nem teljesítik. Mit jelent ez a zsolttárok narrativitása szempontjából? Egyértelműen azt, hogy amennyiben egy költeményben ez mégis megtörténik (vagyis a szereplő elhelyezhető térben és időben például egy felirat vagy egy bizonyos kontextus alapján), megvalósul a narrativitás

---

<sup>361</sup> RIMMON-KENAN, *ibid*, 19.

<sup>362</sup> Robert SCHOLES – Robert KELLOGG, *The Nature of Narrative* (New York: Oxford UP, 1966), 4.

<sup>363</sup> Monika FLUDERNIK, *An Introduction to Narratology* (London—New York: Routledge, 2009), 6.

episztemológiai alapfeltétele. Ezen a ponton hívnánk pedig fel a figyelmet Monique R. Morgan javaslatára, miszerint a lírát sokkal inkább *kifejezésmódnak* tekintsük („lyric as a mode”), mintsem műfaji kategóriának („rather than genre”). Mint kifejezésmód ugyanis, a líra tökéletes komplementere az epikának:<sup>364</sup> a próza ugyanis tudatos, dinamikus cselekményvezetést, haladást diktál, a líra ezzel szemben – megállítva a narratívát – kiragad egyetlen pillanatot, majd felnagyítja, és az olvasó érinthető közelségébe hozza azt *itt és most*.

*„Whereas narrative requires temporal progression and sequentiality, lyric is a suspended moment that stops the time of narrative and focuses instead on the >>now<< of composition and reception. Within this moment of suspended time, the poet can give free play to thought and emotions, associating ideas and images that would not be linked by the chains of cause and effect that typically govern narrative. [...] the interest of narrative cannot afford to dwell indefinitely on the formal beauties of its language: instead, a narrative must make clear what is happening in the story, thus requiring a more straightforward use of language.”<sup>365</sup>*

A próza nyelvezete ökonomikus, puritán, nyelvhasználata célzott, ezzel szemben a líra szabad teret adhat a nyelv szépsége, leginkább pedig a gondolatok és érzelmek olyan kifejezésére, melyet a szigorú cselekményvezetés nem tolerálhat, mégis szükséges megfogalmazódniuk. A Héber Bibliában ez a lírikus-epikus hibriditás sajátos módon, jól szegmentálhatóan fejeződik ki: a prózai narratívát időnként lírikus epizódok szakítják meg (mint dolgozatunk 1. fejezetében rámutattunk, vagy konszekutív, vagy kiszakadt struktúrában). Ilyenkor a narratíva háttérbe lép, a „lírikus pillanat” pedig kikapcsolja az olvasót a történeten kívüli, időtlen jelenbe.

*„As a discourse of subjectivity, the lyrics is said to ‘resist’ narrative. A narrative may stand implicitly behind the lyric moment, but the lyric itself exists in a timeless present, outside history.”<sup>366</sup>*

Meglátásunk szerint ez a költői szakaszok narratív funkciója. Ha vizsgálódásunk pusztán a szerkezeti sajátosságok és a tematikus linkek detektálásában merül ki, azzal még csak munkánk egy részét (kb. 75%-át) láttuk el. A narratív elemzésnek ki kell terjednie ugyanis arra is, hogy mi mindent hordoz magában ez a „lírikus pillanat”. Ennek kibontása a

<sup>364</sup> MORGAN, *Narrative Means*, 11.

<sup>365</sup> MORGAN, *ibid*, 3–4.

<sup>366</sup> Susan Stanford FRIEDMAN, „Gender and Genre Anxiety: Elizabeth Barrett Browning and H. D. as Epic Poets”, in: *Tulsa Studies in Women’s Literature*, 5 (1986/2), 204 – idézi Monique R. MORGAN, *ibid*, 10.



szövegelemzés megerőltető és fáradságos szakaszt követő utolsó, de annál izgalmasabb és motiváló feladat.

## 4. 2. A tartalmi és szerkezeti koherencia feltétele a zsoltárok között

Meglátásunk szerint tehát a Sámuel-narratíva eseménysorában jelenlévő *tartalmi* koherencia leképezhető a Ps 1—18 zsoltárblokkra is, azonban ezen elméleti lehetőséget gyakorlatban bizonyítandó két területen szükséges megbirkóznunk az előttünk álló feladatokkal: egyfelől, igazolnunk kell a *formai* (strukturális) összetartozást a Ps 1—18 korpuszán belüli zsoltárok vonatkozásában, másfelől pedig rá kell mutatnunk a *tartalmi* koherenciát biztosító elemekre a Ps 1—18 és a 2Sám 13—22 között.

Egyetlen narratív vizsgálat, így a miénk sem mellőzheti tehát az alapos, strukturális mélyelemzést, melynek elsődleges célja a forma (szerkezet) feltárása, melyet csak másodsorban követ a tartalmi elemzés. Northrop Frye szerint a formában a Biblia egyetemesen dekódolható, „hívogató vagy közeledő retorikája” szól.<sup>367</sup> Bármiféle tartalmi következtetés csak az *után* és az *alapján* vonható le, hogy a formát alaposan megismertük.

„A kritikus szemében az egységesítő elvnek inkább a formára kell vonatkoznia, semmint a tartalomra; pontosabban: egyetlen könyvnek sincs összefüggő tartalma valamiféle összefüggő forma nélkül.”<sup>368</sup>

Éppen ezért a forma (struktúra) feltárása – bármily szokatlan, vagy váratlan is legyen az – éppen hogy nem a szövegre gyakorolt önkény, erőszakos külső behatás (*eiszegézis*) eredménye, hanem a kritikai vizsgálat elsődleges célja. Közel egy évtized távlatában már a kompozíciókritika „atyja”, Wilson is kifogásolta, hogy a módszer általános megbízhatóságát és elfogadottságát csak a szisztematikus analízis garantálhatja, mégis úgy látja, ezt az analízist a kutatók többsége nem végzi el.<sup>369</sup> Ugyanez a figyelmeztetés pusztán irodalmi-narratív oldalról is kifejezést nyer Morgan munkájában. A szövegek felszíni struktúráját ugyanis nagyon könnyű dekódolni, ám ha egy kutató nem mutat érzékenységet a szöveg mélyebb rétegei iránt, félő, hogy végzetesen leegyszerűsíti és explicitté teszi a jelentést, netán könnyűszerrel visz implicit ideológiai tartalmat elemzésébe.

---

<sup>367</sup> FRYE, *Kettős tükör*, 384.

<sup>368</sup> FRYE, *ibid*, 12.

<sup>369</sup> Gerald H. WILSON, „Understanding the Purposeful Arrangement of Psalms in the Psalter: Pitfalls and Promise”, in: J. Clinton MCCANN (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT 159; Sheffield: Sheffield, 1993), 48.

*„[This approach] makes the implicit argument that attention to form is a necessary element in understanding literary texts, but that formalist approaches should not exclude other consideration. Formal analysis must be among our array of available critical techniques, because form is capable of augmenting, complicating, qualifying, or undermining a text's more obvious surface meaning. Without an acute sensitivity to the subtleties of form, we are in danger of mistakenly extracting from a work explicit meanings or implicit ideologies which unduly distort and oversimplify the text.”<sup>370</sup>*

Morgan és Wilson azonban egy további szempontból is közel hozhatók egymáshoz. Mindketten nagy jelentőséget tulajdonítanak a *megfelelő terjedelmű korpusz* megválasztásának. David M. Howard egyébként nagyra értékelt disszertációjával<sup>371</sup> kapcsolatban Wilson egyedül azt fájlalta, hogy a vizsgálati korpusz túl szűken behatárolt volt: mindössze hét zsoltárt elemzett, így nem láthatta, hogy ez a hét zsoltár a *Zsoltárok 4. könyvének* makrostruktúráján belül egészen másképpen nyer értelmet (ti. a Ps 94 a könyv egészét tekintve egy fordulópont: Ps 90—92 + Ps 93 [*JHWH málak* incipit], majd pedig Ps 95—99), ám ezt Howardnak lehetősége sem volt észrevenni.<sup>372</sup> Hasonlóképpen, Morgan saját kutatási anyagának megválasztásakor a legfontosabb kritériumnak a terjedelmet tartotta: mivel költői szövegek *narrativitását* vizsgálta, nyilvánvalóan „epikus” hosszúságú költeményekre volt ehhez szükség.

*„This study is further delimited based on the size of the texts to be examined: long poems – more precisely, poems of comparable length to novels and epics. These texts are of sufficient length to arouse expectations of strong narrative development to sustain the reader's interest. Their extended duration also pushes the limits of lyric, and not only because specific lyric genres are typically very short.”<sup>373</sup>*

Az elbeszéléselemzések mindenkor érvényes alaptörvénye szerint ugyanis narratív kritikát csak olyan szövegen és olyan mértékben lehet végezni, melynek narrativitása érzékelhető és releváns. Mieke Bal példának okáért T. S. Elliot *The Waste Land* (Átokföldje) c. narratív költeményét (*narrative poem*) hozza fel, s mint írja, a vers – többek között terjedelme okán – narratív szempontból elemezhető, ugyanakkor mindvégig megőrzi elsődleges, irodalmi karakterét.<sup>374</sup>

---

<sup>370</sup> MORGAN, *ibid*, 13—14.

<sup>371</sup> David M. HOWARD, *The Structure of Psalms 93-100* (PhD disszertáció, University of Michigan, Ann Arbor, 1986).

<sup>372</sup> WILSON, „Understanding”, 50.

<sup>373</sup> MORGAN, *ibid*, 18.

<sup>374</sup> Mieke BAL, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative* (Toronto—Buffalo—London: University of Toronto, 1985), 9.

Fejezetünk elején említettük, hogy a Héber Bibliától sem idegen a narratív líra műneme, jóllehet sajátos formában valósul meg: a zsoltárok alapvetően rövid terjedelmű szövegegységek, ezen pedig egyedül összekapcsolásukkal lehet változtatni, melyre Wilson óta a kompozíciókritika és a konszekutív olvasás teremt lehetőséget. Narrativitást sem hordoznak önmagukban, lévén a zsoltár eredendően „felirat nélküli”, tiszta líra, önálló beszédaktus, mely nem pozicionálja a szólót térben és időben. A redakció során azonban 13 zsoltár elbeszélői keretet kapott, melyek közül az első négy (Ps 3; 7; 9; 18) most nekünk is okot ad egy költői korpusz narratív mélyelemzésére.

Zsoltár	Biográfiai adat	Kontextus
Ps 3	„abból az időből, amikor fia, Absolon elől menekült”	2Sám 15—18
Ps 7	„amelyet a benjámini Kús miatt énekelt az ÚRnak”	2Sám 18,21—32 <sup>375</sup>
(Ps 9)	„A fiú halála kezdetű ének dallamára”	(2Sám 18,15)
Ps 18	„akkor mondta el ennek az éneknek a szavait az ÚRnak, amikor valamennyi ellensége hatalmából és Saul kezéből kimentette őt az ÚR”	általánosan összegző hálaadás
Ps 34	„abból az időből, amikor eszelősnek tettette magát Abímeleknél, aki aztán elkergette, ő pedig elment”	1Sám 21,11—16
Ps 51	„abból az időből, mikor nála járt Nátán próféta, mert bement Dávid Betsabéhez”	2Sám 12
Ps 52	„abból az időből, amikor az edómi Dóég Saulhoz ment, és jelentette neki, hogy Dávid Ahímelek házába érkezett”	1Sám 22
Ps 54	„abból az időből, amikor a zífiek Saulhoz mentek, és ezt mondták neki: Nem tudod, hogy Dávid nálunk rejtőzködik?”	1Sám 23
Ps 56	„abból az időből, amikor a filiszteusok elfogták Gátban”	1Sám 21
Ps 57	„abból az időből, amikor Saul elől a barlangba menekült”	1Sám 24
Ps 59	„abból az időből, amikor Saul embereket küldött, hogy tartsák szemmel a házat, és öljék meg”	1Sám 19
Ps 60	„abból az időből, amikor a naharajimi és a cóbái arámok ellen harcolt, Jóáb pedig visszafordult, és levágott a Sós-völgyben tizenkétezer edómi embert”	2Sám 8
Ps 63	„abból az időből, amikor Júda pusztájában volt”	számos periódust lefedhet

2. ábra A biográfiai adatot tartalmazó zsoltárfeliratok listája

<sup>375</sup> Ez a Kús valószínűleg egy benjáminita ember szolgálja lehetett – vö. Matthias MILLARD, *Die Komposition des Psalters* (Tübingen; Mohr Siebeck, 1994), 131.

#### 4. 3. Funkcionális dublettek: Ps 18 || 2Sám 22

Mivel dolgozatunk érdeklődésének középpontjában egy dublett, a Ps 18 || 2Sám 22 áll, s a két szövegegység egymástól csupán minimális eltérést mutat, éppen ezért figyelmünk elsősorban nem filológiai kapcsolatokra, hanem az őket körülvevő *makrostruktúrára* irányul, így az alapprobléma tekintetében közeli rokonságot mutat Verebics Éva Petrának Jutta Hausmann témavezetése alatt benyújtott, 2018-ban megvédett disszertációjával.<sup>376</sup> Az élénk érdeklődés nem indokolatlan a téma iránt, a szóban forgó költői szöveget különlegessé ugyanis az teszi, hogy egyedülként reprezentált egyszerre egy nagyobb *prózai* és egy nagyobb *költői* korpuszban (*Zsoltárok könyve*), amiből logikus úton adódik második lényegi kérdésünk: az ismétlés triviális csupán, melynek ténye véletlenszerű körülmények szerencsés összjátékának köszönhető, s nem hordoz különösebb jelentést, vagy éppen ellenkezőleg, netán társul a variánsokhoz valamiféle önálló funkció? Sejtésünk egyezik Verebicsével, miszerint a második válasz bizonyul majd helytállónak, jóllehet eltérő módon és fogalmak mentén értelmezzük a jelenséget: funkcionális dubletről van szó, ezt a funkciót pedig a közvetlen kontextus és a *struktúra* függvényében definiálhatjuk.

Dolgozatunk 1. fejezetében már bevezettük és röviden jellemeztük a költői témákat ismétlő szövegegységek általunk meghatározott három fő típusát (lásd a dolgozat: 1. 1. 2. *Témaismétlés funkciói prózai és költői narratívákban (P – K)* c. alfejezetét). Az 1. csoportba olyan prózai (P) narratívákat soroltunk, melyeket beemel egy költői (K) kontextus, például a történelmi összefoglalókat tartalmazó zsoltárok esetében. Külön kiemeltük a Ps 78-at abból a szempontból, hogy abban a narráció első szintjének (*narration level*, N1) csupán az első nyolc vers feleltethető meg, majd a narráció második szintjére lépve (N2) egy példázatot (*másál*) olvashatunk Izrael pusztai vándorlásának történetéről és annak tanúságairól egészen Dávid király kiválasztásáig. A beemelt és a befogadó fejezetek statisztikai arányát tekintve láthatjuk, hogy a prózai anyag terjedelme messze meghaladja annak az egyetlen zsoltárnak a számát, melybe végül több száz év eseménysora (jelentős kihagyások és sűrítések alkalmazásával) inkorporálódott. A témaismétlések második csoportjába szabadítástörténeteket soroltunk, melyeknek „beágyazott” struktúrájára jellemző, hogy a

---

<sup>376</sup> VEREBICS, A *szöveg kettős beágyazottsága. Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18 // 2Sám 22 értelmezéséhez* (Phd-disszertáció; Budapest: Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2018).

prózai és költői szövegrész egymás közvetlen közelében helyezkedik el, mintegy azonnali, közvetlen költői reflexiót szolgáltatva a bemutatott eseményekre. A két korpuszban tárgyalt eseménysor azonos, azzal az engedménnyel, hogy a leíró elbeszélés által kapott képet a költői szöveg további elemekkel, szempontokkal gazdagíthatja. A prózai és költői fejezet egy-egy rövid, jól behatárolható eseménysor (többnyire, de nem minden esetben egy komplett fejezet vagy annál rövidebb textus) témáját öleli fel, illetve megfigyelhető, hogy a két szövegegység egymáshoz való viszonya kiegyenlített: lineáris olvasás során a prózai elbeszélés megszakad a költői szövegegység „időtartamára”. A harmadik csoportba olyan témaismétlések sorolhatók, melyek kiszakadtak, függetlenedtek a prózai eseménysortól, és immáron önálló témaként rezonálnak a költői korpuszban. Fontos, hogy az érintett zsoltárok és a háttérnarratíva kapcsolata csupán egyetlen irányból, a domináns prózai korpusz felől válik nyilvánvalóvá, arra ugyanis a költői szöveg minimális mennyiségben tartalmaz utalást (ti. feliratok és szemantikai linkek formájában). Ugyancsak lényeges továbbá, hogy maga a kiszakadt *struktúra* teremti meg annak lehetőségét, hogy nagyobb terjedelmű prózai eseménysort ( $P^+$ ) követhessen le a költői korpusz, akár több zsoltáron keresztül ( $K^+$ ).

	1. TÍPUS Ps-történelmi összefoglalók	2. TÍPUS szabadítástörténetek	3. TÍPUS 2Sám 13—22 Ps (1-2) 3—18
<b>struktúra</b>	beemelt P ( $\rightarrow P$ )	konszekutív ( $P - K$ )	kiszakadt K ( $\rightarrow K$ )
<b>esemény</b>	független	azonos	azonos
<b>kontextus</b> (domináns narratíva)	költői	=	prózai
<b>textuális arány</b> (fejezetekben)	$P^+ > K1$	$P1 = K1$	$P^+ \sim K^+$

3. ábra Prózai témákat feldolgozó költői szövegek és jellemzőik

A 2Sám 22 a *Sámuel* könyveiben kibontakozó prózai narratívák sorába szervesen illeszkedik („beágyazott struktúra”). A dublett *ebben* a környezetben a 21. fejezetben leírt szabadítástörténetre adott közvetlen költői válasz, jellemző módon „ének” műfajban (vö. Mózes éneke – 2Móz 14—15, Debóra éneke – Bír 4—5, stb.). A prózai és a költői narratíva egymás komplementere, szoros kapcsolatukat pedig a felirat mellett a beágyazott struktúrával létrejövő konszekúció is kifejezi.

Ezzel szemben a 2Sám 22 alteregója kiszakadt ebből a struktúrából, s a *Zsoltárok* könyvébe is elvándorolt, elfoglalva ott a 18. pozíciót. Tekintettel a témaismétlés fenti gyakorlatára, valamint arra, hogy a szerencsés véletlentől eltekintve funkciót gyanítunk az emigráció hátterében, logikusan adódik a következtetés: ha a beágyazott struktúra egyetlen költői fejezethez egyetlen prózai fejezetet rendel, vagyis hatósugara egyetlen fejezet „visszafelé”, akkor a kiszakadt struktúra éppen ezt a korlátozást oldja fel sikeresen. Más szóval, a strukturális változás oka és potenciálja éppen az, hogy nagyobb szabadságot, nagyobb teret kapva, több prózai fejezet témáját is lehetőség legyen költői formában interpretálni. A prózai fejezetek számának növekedése azonban kiszakadt stuktúrában magával hozza a költői fejezetek számának növekedését is. Figyeljük meg az első 18 zsoltár feliratait!

Ps	Dávidé	karmes- ternek	műfaj	zenei információ	biográfiai adat	kontextus
1-2						
3	*		zsoltár		„abból az időből, amikor fia, Absolon elől menekült”	2Sám 15
4	*	*	zsoltár	húros hangszerre		
5	*	*	zsoltár	fúvós hangszerre		
6	*	*	zsoltár	mély hangú, húros hangszerre		
7	*		<i>siggajon</i> <sup>377</sup>		„...amelyet a benjámini Kús miatt énekelt az ÚRnak”	(2Sám 18)
8	*	*	zsoltár	„a szőlőtaposók” kezdetű ének dallamára		
9- 10 <sup>378</sup>	*	*	zsoltár	„a fiú halálára” kezdetű ének dallamára		(2Sám 18)
11	*	*				
12	*	*	zsoltár	mély hangra		
13	*	*	zsoltár			
14	*	*				
15	*		zsoltár			
16	*		<i>bizonyágtétel</i>			
17	*		<i>imádság</i>			
18	*	*	ének		„...amikor valamennyi ellensége hatalmából és Saul kezéből kimentette őt az ÚR”	2Sám 22

4. ábra A Ps 1–18 felirataiban hordozott információk áttekintése

<sup>377</sup> Megjegyzés: annak ellenére, hogy a dolgozatban használt bibliafordítás (RUF, 2014) szemmel láthatóan hasznos revíziókkal élt a zsoltárfeliratok archaizáló – és nehezen érthető – kifejezései kapcsán, érdekes módon azonban – és némi csalódást okozva – a *siggajon* esetén nem törekszik különösebb specifikációra a Ps 7 esetén. Fordítása egyszerűen: ’ének’ (vö. *sír* ’ének’).

<sup>378</sup> Megjegyzés: a Ps 9–10 egyes hagyományokban (pl. Szeptuaginta) egyetlen zsoltárnak tekintendő, s jöllehet a Héber Biblia külön sorszám alatt hozza a két költeményt, strukturális és tematikus megfontolások alapján magunk is szorosan összetartozó egységként tekintünk rájuk.

A Dávid-történetet jól ismerő olvasónak azonnal szemet szúr a Ps 3 és a Ps 7 felirata, melyek időben egymást követő, a Sámuel-narratívában jól rekonstruálható eseményeket jelölnek, s melyek egyenes úton vezetnek el a Ps 18 lezáró jellegű feliratáig. A *próza*i narratívában világosan és a maga természetességével rajzolódik ki tehát egy lokális narratíva külső kerete (2Sám 15—22), melynek három pillére a három életrajzi utalást tartalmazó felirat révén (Ps 3; 7; 18) leképeződik a *költői* korpuszban is. Mivel a három felirat három, egyenként is változást hozó eseményként egy időben, térben, okság alapján rekonstruálható eseménysort hoz létre, így teljesíti a narrativitás minimumát az *adott* költemények élén, vagyis a három biografált zsoltár a Sámuel-narratíva vonatkozó fejezeteivel direkt kapcsolatba hozható (Ps 3; 7; 18 || 2Sám 15; 18; 22).

Tekintettel arra, hogy a témaismétlő narratívák 2. csoportjánál a próza és költői szakaszok tartalmi koherenciát mutatnak (ti. ugyanarra az eseménysorra vonatkozó alternatív leírást adnak), illetve a Sámuel-narratíva a zsoltárokból a feliratok által megjelölt három esemény között az eseménysor további részleteit is feltárja, logikusan adódik a kérdés: összekapcsolható-e eseménysorként a *Zsoltárok* könyvének vonatkozó szakasza (Ps 3—18)? Más szóval, kiterjeszthető-e a feliratok hatósugara az őket követő zsoltárokra is? Válaszunk: elméletileg nincs ezt akadályozó körülmény. Jóllehet a biografált feliratokkal eddig is foglalkozott a zsoltárkutatás, ám tudomásunk szerint egyetlen forrást sem lehetett ez idáig megjelölni, melynek szerzője a feliratok érvényességi körét kiterjesztette volna az érintett zsoltárokon *kívülre* – kutatásunknak pedig éppen ez adja meg jelentőségét. A feliratok hatósugarának kiterjesztése azonban csak abban az esetben lehetséges, ha ezt a tematikus lépést a szerkezeti sajátosságok is megtámogatják.

Mint korábban említettük, a narratív esemény magja a változás. Seymour Chatman *Story and Discourse* (1978) c. munkájában éppen ezen megfontolás alapján határozta el az *esemény* (*process*) fogalmát az *állapot* (*stasis*) fogalmától, szembeállítva azokat egymással. Rimmon-Kenan azonban nem ért egyet az opponenciával, mert, mint írja, egy esemény végtelen számú közbenső állapotra bontható szét, vagyis az állapot nem ellenpontja az eseménynek, hanem konstruálója.

*„An event, then, may be said to be a change from one state of affairs to another. Unlike Chatman, I do not insist on an opposition between state and event (or stasis and process), because it seems to me that an account of an event may be broken down into an infinite number of intermediary states. This is why a narrative text or a story-paraphrase need not include any sentence denoting*



*a dynamic event; a succession of states would imply a succession of events, as it does in >>He was rich, then he was poor, then he was rich again<<.”<sup>379</sup>*

Rimmon-Kenan tehát rámutat, hogy korántsem szükséges egy folyamat minden dinamikus eseményének konkretizálódnia ahhoz, hogy magát az eseménysort rekonstruálhatónak tartsuk. Ehhez elegendő az *állapotokat* megjeleníteni: *az állapotok sorozata ugyanis implikálja a történések sorozatát*.

Mindez kutatásunk szempontjából a következőképpen értelmezhető: adott három zsoltár (Ps 3; 7; 18), melyek egy folyamat három eseményét jelölik ki. Ha a zsoltárokat holisztikus szempontból olvassuk, akkor ezek a zsoltárok technikailag pillérként támasztják alá a háttérnarratíva témáját, egyúttal közrefogják a közbeeső zsoltárokat. Még ha következő lépésként a közbeeső, felirat nélküli zsoltárokat *tartalmilag* szimplán állapotleíró (*stasis*), önálló szakaszoknak tekintjük is, a könyvszerű, konsekutív olvasat következtében ezek logikus eseménysorrá olvadnak össze: Dávid életének külső vetületét a Sámuel-narratíva ismerteti meg az olvasóval, míg ezen külső események aktuális belső lecsapódását az adott zsoltár mutatja. Szekvenciálisan olvasva azonban ezeket a zsoltárokat és azokban Dávid egy-egy állapotát, a pillanatképek mozgóképpé olvadnak össze, s leírják a külső impulzusok feldolgozásának folyamatát. A zsoltárkorpusz narratív funkciója tehát ebben a belső fókuszban jelölhető meg, szemben a Sámuel-korpusz tényfeltáró, külső szemléletmódjával, melybe hasonló jellegű pszichonarráció sem terjedelmi, sem koncepcionális okokból nem integrálható.

A Ps 18 és a 2Sám 22 tehát dublett, ugyanakkor *funkcionális* dublett: az alapszöveg mindkét korpusz esetén a narratív végpontot jelöli ki, ám míg Sámuelen belül annak műfaji sajátossága domborodik ki, lévén a *külső világról szóló narratívát* egyetlen fejezet erejéig megszakító költői reflexiónak minősíthető, addig a *Zsoltárok* könyvében belül viszont a főszereplő (*protagonist*) mentális-spirituális küzdelmeinek győztes lezárásaként áll előttünk, egy *karakter belső világának* ábrázolásaként. Az előbbi konsekutív olvasva (2Sám 22) a narratív megszakítást érzékeljük elsősorban, melyhez a dublett utáni fejezetben érzékelhetően vissza is térünk (ti. Dávid utolsó éneke után, katonai katalógus formájában). Az utóbbi konsekutív olvasása során azonban egy költői, immanens világ részeseivé válunk, melyben Dávidot és főképpen kapcsolatát az Örökkévalóval ismerhetjük meg, e két világ

---

<sup>379</sup> RIMMON-KENAN, *ibid*, 15.

komplementer olvasata pedig az, ami teljes mélységében megragadhatóvá teszi az olvasó számára Absolon és Dávid történetét, illetve annak nem kevésbé zaklatott – ám *happy end*del végződő – folytatását.

#### 4. 3. A 2Sám 22 és kontextuális olvasatai

Dolgozatunkban már többször is érintettük a prózai és költői szakaszok kölcsönhatásának kérdését: olyan elbeszélői szakaszokra mutattunk rá, melyek költői formában nyernek ismételt kifejezést vagy (1) a prózai forráshelytől távol, egy költői korpuszba beemelve, vagy (2) közvetlenül a prózai forrásfejezet után, de a prózai korpuszba ágyazva, és külön megvizsgáljuk (3) a prózai kontextusból kiszakadt, költői korpuszba vándorolt narratívák esetét. Az I. csoportba a történelmi összefoglalók témáját feldolgozó zsoltárokat, a II. csoportba a szabadítástörténeteket és azonnali költői reflexiókat, míg a III. csoportba a hosszabb epikus tartalmat hosszabb költői formában visszaadó zsoltárokat soroltuk. Ez a csoportosítás a *prózai korpusz irányából* nézi és kategorizálja a lehetőségeket.

A prózai és költői anyagok keveredésének jelenségét azonban leírhatjuk a *költői korpusz felől* közelítve is, ebben az esetben pedig egészen más rálátást nyerünk a problémára, hiszen annak függvényében, hogy elsődlegesen milyen típusú jelenséggént közelítjük meg azt – műfajként vagy strukturális sajátossággént –, egészen eltérő eredményekre juthatunk. Valószínűleg ezen a ponton válik tehát igazán jelentőssé Zsengellér azon észrevételének megszívlelése, mely szerint a különböző szemléletmódok egymástól nem feltétlenül különíthetők el, ami alkalmazásukban is megmutatkozik. A különféle módszerek és utak eredményeinek összehasonlítása által ugyanis egy sokkal finomabb, árnyaltabb interpretáció körvonalazható.

*„Nem szabad egymás ellen fordítani [a különféle exegetikai módszereket] – még akkor sem, ha egyikkel-másikkal nem értünk egyet –, hanem éppen eredményeiket összevetve tudjuk jól értelmezni a bibliai szöveget. Jóllehet alapvetően bármit ki lehet olvasni a Bibliából, ám éppen a Biblia szövege szab határt ennek az önkényes hermeneutikának. Ha valaki komolyan veszi a Szentírás isteni ihletettségét, nem futamodhat meg az exegézis gyakran nehéz és küzdelmes munkájától, sőt éppen az terheli rá a helyes magyarázás, az isteni üzenet megtalálásának és továbbadásának súlyos felelősségét.”<sup>380</sup>*

Az általunk vizsgált dublett szempontjából az, hogy az alapszöveget *Sámuel könyve* vagy a *Zsoltárok könyve* felől közelítjük meg, már a vizsgálat első lépése előtt determinálhatja annak végkimenetelét. Látnunk kell ugyanis, hogy bármit mondunk a 2Sám 22 keletkezéséről például, azt állítjuk a Ps 18 keletkezéséről is, lévén egyazon alapszövegről

<sup>380</sup> ZSENGELLÉR József, *Textus és kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei* (Budapest: L'Harmattan, 2011), 37.

van szó. Olyannyira, hogy Verebics a középkori újfilológia bibliatudományra is alkalmazható módszerét követve a „kölcsonzés” irányára vagy időpontjára irányuló kutatás helyett célszerűbbnek tekinti a szövegeket demokratikus, mellérendelő viszonyban értelmezni, elfogadva azoknak természetes, ugyanakkor a kontextus által determinált varianciáját.<sup>381</sup> A folytatásban éppen ebből a megfontolásból először bemutatjuk a dublett prózai kontextusban található verziójával kapcsolatban elmondott kutatási eredményeket, majd pedig a következő fejezetben térünk át a zsoltárcentrikus kutatás ismertetésére, melynek teoretikus alapjait már lefektettünk dolgozatunk egy korábbi pontján (lásd: 2—3. fejezet), így most már csak annak gyakorlati oldalára fókuszálhatunk.

#### 4. 3. 1. Prózai narratívába ékelt zsoltár (inset hymn): 2Sám 22

Az első, ami szembetűnhet, hogy jóllehet prózai vagy prófétai szövegek közé ékelt költői szövegegységek (pl. Hab 3, Ám 9,5—6) a Héber Biblia több pontján is előfordulnak, ám jellemző módon töredékes formában, rövid terjedelemben. Kiváló példa erre Saul és Jonatán (2Sám 1,17—27) vagy éppen Abner (2Sám 3,33—34) gyászdala. Nagyobb terjedelmű, komplett zsoltárok azonban meglehetősen ritkán tűnnek fel a *Zsoltárok* könyvén kívül, így nem meglepő, hogy annál nagyobb érdeklődésre tartottak számot az 1990-es évek kutatásában. James W. Watts 1990-ben *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative* címen nyújtotta be Yale-disszertációját, melynek előszavában még arról számol be, hogy ez a kutatási terület rendkívül alulreprezentált, így a dolgozat hiánypótlónak minősül.

*„Very little research has focused on the nature of narratively inset psalms per se, in marked contrast to the vast bibliography available on some of these texts individually. The present study is intended to address, at least in part, this gap in the scholarship on the Hebrew Bible. It therefore has no direct predecessors with which it is in dialogue. Most research on the phenomenon of psalms in narrative contexts is found in studies whose primary subjects lie elsewhere, with the result that the discussions tend to be brief and to consist often of little more than speculation as to the nature and purpose of these poetic insertions.”<sup>382</sup>*

Ezzel szemben 15 évvel későbbi cikkében már a szakmai párbeszéd lehetőségének gazdagodásáról vall. A kérdésben ma járatosnak számít Hans-Peter Mathys, aki habilitált a

<sup>381</sup> VEREBICS, „Szövegvariancia”, 13—16.

<sup>382</sup> JAMES W. WATTS, *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOT 139; Sheffield: Sheffield, 1992), 12.

témából,<sup>383</sup> Steven Weitzman,<sup>384</sup> Johannes C. Moore és Wilfred G. E. Watson,<sup>385</sup> akik több esszét is publikáltak a jelenség komparatív sémi irodalmi megfelelőjéről. Susan E. Gillingham<sup>386</sup> a *Zsoltárok könyvé*n kívüli zsoltárokról általánosságban, míg John Kleinig<sup>387</sup> és Kurt Noll<sup>388</sup> speciálisan a *Krónikák* és *Sámuel* könyveiben megjelenő zsoltárokról írt. Ez utóbbi munkáról Lyle Eslinger készített recenziót, melyben a prózai narratívákban feltűnő himnuszok kutatását új területnek (*sub-field*) nyilvánította a biblikumon belül.<sup>389</sup>

Ezen költői szövegek betoldásának *idejére* a prózai kontextusban jelentkező narratív jegyekből következtethetünk. Abban egyetért a kutatás, hogy ezeket a költeményeket vagy korábban már létező gyűjtemények kései addícióiként, vagy eleve kései keletkezésű könyvek eredeti betoldásaiként értelmezhetjük, ugyanis tematikus rések (*gap*), a cselekményvezetés megszakítása és más szövegkritikai zavarok is felmerülnek körülöttük. Szintén a kései szerkesztésre utaló nyom, hogy egyetlen esetben például a történet két helyen is bekerült a Héber Bibliába, ám az egyik verzióból hiányzik maga a zsoltár (vö. Jes 38 – 2Kir 20). Ezzel szemben a Bírák 5. fejezete az egyetlen olyan szakasz, mely hasonló diszkrepanciáktól mentesen, közvetlenül a Bírák 4. fejezetének csatajelenete után ékelődik be, korai keletkezése pedig nem is vitatott.<sup>390</sup>

A beékelt zsoltárokhoz rendszerint három *funkciót* társítanak: liturgikust, szkriptualizálót és karakterizálót. Az elsővel kapcsolatban megosztott a kutatás. Mathys úgy véli, a beékelt zsoltárok soha nem álltak kultikus használatban, azok eleve szépirodalmi alkotásként (*Kunst-Psalmen*) és kifejezetten a korpuszokba történő inzertálás szándékával fogalmazódtak meg. Hasonló véleményt képvisel Susan Gillingham is, ám mindkettőjükkel szembehelyezkedik Watts. Mint írja, a kultikus és irodalmi zsoltárköltészet megkülönböztetése egy régi formakritikai megfigyelésből ered, miszerint a dicsőítő himnuszok csakis szóban, míg más típusú (pl. akrosztikus, tehát koncentráltabb szerkesztői

<sup>383</sup> Hans-Peter MATHYS, *Dichter und Beter: Theologen aus spätalttestamentlichen Zeit* (OBO 132; Freiburg: Universitätsverlag, 1994).

<sup>384</sup> Steven WEITZMAN, *Song and Story in Biblical Narrative: The History of a Literary Convention in Ancient Israel* (Bloomington: Indiana UP, 1997).

<sup>385</sup> Johannes C. MOORE – Wilfred G. E. Watson (eds.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose* (AOAT 42; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993).

<sup>386</sup> Susan E. GILLINGHAM, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford UP, 1994).

<sup>387</sup> John W. KLEINIG, *The Lord's Song: The Basis, Function and Significance of Choral Music in Chronicles* (JSOTSup 156; Sheffield: Sheffield, 1993).

<sup>388</sup> Kurt L. NOLL, *The Faces of David* (JSOTSup 242; Sheffield: Sheffield, 1997).

<sup>389</sup> WATTS, *ibid*, 288–89.

<sup>390</sup> WATTS, *ibid*, 290.

tevékenységet feltételező) zsoltárok csak írásban nyerhettek megfogalmazást. Watts rámutat – mint arról már mi magunk is több ízben tettünk említést –, hogy a Második Templom idején, az írásbeli anyag felhalmozódása ellenére is virágzik a szóbeli tradíció. Az olvasás rendszerint közösségi és hangos tevékenység, gondoljunk csak a Tóra-olvasásra, vagy a későbbi zsinagógai, egyházi tradíciókra (kántálás, éneklés). Watts tehát Mathysszal és Gillinghammel ellentétben pontosan fordított irányban értelmezi a folyamatot: ezek a zsoltárok megőrizték, és magukkal vitték új, irodalmi környezetükbe eredeti *liturgikus* funkciójukat. Erre bizonyítékot szolgáltatnak rabbinikus források, qumráni leletek és a Szeptuaginta ódái is.<sup>391</sup>

A beékelt zsoltárok használatának másik célja a szkriptualizáció. E célnak alárendelve a költemények beékelése eszköz: a könyv fókuszpontján (pl. 2Móz 15) vagy keretezésként tűnnek fel (pl. „Anna éneke” és „Dávid éneke” – 2Sám 1; 22), határozott kezdő és lezáró jelleggel adva a szakasznak. Ez utóbbit bizonyítandó Walter Brueggeman Sámuel mindkét könyvét teljes vizsgálat tárgyává tette, hogy bizonyítsa: a két ének tematikus keretet alkot a könyv körül.<sup>392</sup> Gerald Sheppard a 20. század második felében ugyancsak vizsgálta a „kánontudatos” redakció technikáit,<sup>393</sup> s megerősítette a korábbi vélekedést (ti. Karl Budde vélekedését 1902-ből), miszerint a 2Sám 21–24 eleve appendixként, *Sámuel könyveinek* lezárásaként került a korpusz végére.<sup>394</sup>

Végezetül, megfigyelhető, hogy míg a beékelt zsoltárok *kontextusában* narrátor (*reported speech*), addig ezekben a zsoltárokból kizárólag a karakter, közvetlen módon (*direct speech*) szólal meg. A *karakterizálás* ezen funkciója érdekes módon formakritikai és genderspecifikus megfontolásokkal is kiegészül, melyet például a Bírák 4–5 szövegén a feminista kritikát folytató Mieke Bal<sup>395</sup> és Athalya Brenner<sup>396</sup> is kutat. Feltételezések szerint ugyanis a nő által énekelt beékelt zsoltár témája nemzeti győzelem (pl. Debóra éneke), míg a férfi által énekelté egyéni hálaadás (pl. Mózes éneke). Mi azonban nem teljesen vagyunk

---

<sup>391</sup> WATTS, *ibid*, 305–307.

<sup>392</sup> Walter BRUEGGEMANN, „1Samuel 1: A Sense of a Beginning”, in: ZAW, 102 (1990), 33–48.

<sup>393</sup> Gerald T. SHEPPARD, *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (Berlin: De Gruyter, 1980), 155, különösen 145–159.

<sup>394</sup> James W. WATTS, *ibid*, 294.

<sup>395</sup> Mieke BAL, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death* (Bloomington: Indiana UP, 1988).

<sup>396</sup> Athalya BRENNER, „A Triangle and a Rhombus in Narrative Structure: A Proposed Integrative Reading of Judges IV and V”, in: *Vetus Testamentum*, 40 (1990), 129–38.

meggyőződve efelől, lévén Mózes énekétől nehéz elvitatni a nemzeti győzelem jellegét, hiszen egy ellenségeitől frissen megszabadult rabszolganeép énekelte vele együtt, ahogyan Debóra esetében indokolhatja a nacionális témát az általa betöltött bírói hivatal. De leginkább azért látjuk problémásnak a nemek distinktív faktorként való beemelését, mivel a szöveg tanúsága szerint mindkét éneket egyszerre, mindkét nem képviselője énekelte: Mózes előéneklése után Mirjám és az asszonyok azonnali válasza következett (2Móz 20—21), míg a másik esetben a felirat szerint Debóra és Bárák duettjéről beszélhetünk (Bír 5,1). Végezetül, Anna nő, ám imájának kezdősoraiból vitathatatlanul az egyéni hála hangja tör fel, bár igaz, ezt követően társadalmi témák fogalmazódnak meg, ám gond nélkül vonatkoztathatóak azok a sorok is az Anna és rivális asszonytársa közötti feszültségek leírására. Más szóval, annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy valóban ez a két fő téma jelenik meg a prózai kontextusba ágyazott zsoltárookban, ugyanakkor azok nem önálló, tiszta formában, hanem akár egyetlen költeményen belül egymással keveredve is előfordulhatnak, mi több, úgy tűnik, a nemiség sem tekinthető a témamegoszlás szempontjából distinktív tényezőnek.

*„The use of inset hymnody reveals a sharp gender distinction in these models of piety. Men sing individualized thanksgiving psalms (e. g. David, Hezekiah, Jonah, Daniel and his three friend, and Tobit) while women sing nationalistic victory hymns (Deborah, Hannah, Judith, and Mary). Though the precise form-critical classification of many of these hymns has been subject to considerable debate, the distinction between thanks for individual benefits and praise for national victories is clear enough.”<sup>397</sup>*

Utolsó észrevételünk strukturális természetű. A prózai szövegbe ékelt rövid, töredékes költői szakaszok könnyen integrálhatók a történetmondás folyamatába: kiegészítik, alátámasztják, illusztrálják a narratívát (pl. Saul féltékenységének okát – 1Sám 18,7). Ezzel szemben a nagyobb terjedelmű, komplett költői szövegegységek jellemző módon megállítják a cselekmény vonalvezetését (*story-line*), vagyis közvetlenül eléneklésük után a korábbi téma már nem folytatódik tovább (vö. szkriptualizáló, keretező funkció). Ez alól egyetlen kivételként Watts szerint Bálám prófécijája tekinthető (4Móz 23—24), mely teljes mértékben integráns része, serkentője a cselekmény kibontásának.<sup>398</sup>

<sup>397</sup> WATTS, *ibid*, 292.

<sup>398</sup> WATTS, *ibid*, 293.

Ami tehát az eddig elmondottakból a soron következő elemzés megkezdése előtt mindenképpen hangsúlyozandó: a 2Sám 22 elhelyezkedéséből adódóan keretező (lezáró) funkciót tölt be (*szkriptualizálás*), ám maga a kései addícióként született appendix része. Ez valószínűsíti azt a feltételezést, miszerint a Ps 18 ekkorra már felirattal rendelkező, önállóan létező zsoltár lehetett, amit így alkalmas módon (re)integráltak a történeti korpuszba (vö. Tur-Sinai és az eredeti éneketételekre vonatkozó elméletét). Mathys meglátása rendkívül tetszetős a „művészzsoltárok” (*Kunst-Psalmen*) vonatkozásában, ám még ha alkalmazható is általában a beékeltszoltárok (*inset hymns*) többségére, jelentős problémákat vet fel a 2Sám 22 esetében. Ez ugyanis nem önálló alapszöveggként, hanem dublettként található meg a Héber Bibliában, ha tehát a 2Sám 22-ről azt állítjuk, hogy az appendix részeként, kései keletkezésű, speciálisan a Sámuel-narratíva lezárásaként született meg, ugyanezt kell állítanunk a Ps 18-ról is, melynek szövege – szinte – egy és ugyanaz az előbbivel, jóllehet a kánon más pontján, más megnevezés alatt olvasható. Ebben az esetben pedig már arról is kellene beszélnünk, hogy az appendix zsoltára esetlegesen miért és mikor került be a *Zsoltárok könyvébe*.

#### 4. 3. 2. Szabadítástörténet és költői reflexiója: 2Sám 21–22

Napjainkban is aktívan kutatott terület a prózai-lírai szövegegységek értelmezése, struktúrája. A tanulmányok mély merítésben, szövegek tucatját említik, ám ezen hosszabb-rövidebb szakaszok számát néhány kritérium bevezetésével kezelhető méretűre célszerű csökkentenünk ahhoz, hogy megformálódhasson a *narratív* elemzés szempontjából valóban releváns, prózai témát költői formában ismétlő szövegek korpusza. Ehhez három tényezőt szükséges előtérbe helyezni. Egyrészt, bármely szöveg narrativitása csak annyira vizsgálható, amennyire az a szöveg narratív (Bal),<sup>399</sup> mi több, nem minden szöveg hordoz narrativitást. Másrészt, *költői* szövegek narrativitásának vizsgálhatóságához eleve vagy a lírikus határokat szétfeszítő terjedelemre (Morgan),<sup>400</sup> vagy legalább két esemény rögzítésére van szükség (Rimmon-Kenan),<sup>401</sup> s még ekkor is előfordulhat, hogy a szöveg

---

<sup>399</sup> BAL, *Narratology*, 9.

<sup>400</sup> MORGAN, *Narrative Means*, 18.

<sup>401</sup> RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction*, 19.



elsődleges karaktere lírai marad, mely kiegészül narratív vonásokkal. Ha a szakirodalmakban említett, prózai kontextusban elhelyezkedő költői szövegek listájára pillantunk, feltűnhet, hogy szinte mindegyik válsághelyzetre vagy háborús konfliktusra vezethető vissza, így szinte már adja magát a szabály: a lírikus beékelések kríziskontextust feltételeznek. Ez alól kivételt képez azonban néhány konkrét szöveg: a frigyláda menetdala (4Móz 10,35—36), illetve Jákób (1Móz 49) és Mózes próféciái (5Móz 32), valamint Habakuk imája (Hab 3), melyek mellőzik a válsághelyzet leírását. Harmadrészt, a költői szövegek a prózai egységbe beágyazva jelennek meg, ez a strukturális érintkezés pedig temporális implikációkkal is jár: akut válsághelyzetre adott, azonnali költői reflexiót – segélykérést vagy hálaadást – várunk a beékelte költeményben. Ez utóbbi kritérium okán tehát figyelmen kívül hagyandók azon verses betétek, melyeknél nem teljesül a proximitás mindkét – térbeli és időbeli – feltétele. Így például Lámek szavai (1Móz 4,23—24) vagy a vízmerítők dala (4Móz 21,17—18) *narratív* szempontból nem vizsgálható, lévén nem áll mellettük a történet, melyre a költői szakasz hivatkozik. Hasonlóképpen, a közmondások (Hesbonról – 4Móz 21,27—30), a körtáncban énekelt dalok (Dávidról – 1Sám 18,7), a nekrológok (Saulról és Jonatánról – 2Sám 1,17—27; Abnerről – 2Sám 3,33—34), Bálám háromszoros áldása (4Móz 22—24) jóllehet integráns irodalmi betoldás, mindazonáltal nem *narratív* betoldás.

	válsághelyzet	műfaj	terjedelem (vers)	narratív cél
Mózes (és Mirjám) (2Móz 15,1—19ff)	katonai	ének	19	lezár
Debóra és Bárák (Bír 5)	katonai	ének	31	lezár
Anna (1Sám 2,1—10)	egyéni családi (terméketlenség)	ima	10	lezár
Dávid (2Sám 22)	politikai katonai	ének	51	lezár
Ezékiás (Jes 38,9—20)	egyéni (betegség)	írás <sup>402</sup>	11	lezár
Dániel (Dán 2,20—23)	egyéni (álom felfedése)	-	4	továbbblendít
Jónás (Jón 2,3—10)	egyéni (életveszély)	ima	9	továbbblendít

5. ábra Szabadítástörténetek és azonnali költői reflexióik a Héber Bibliában

<sup>402</sup> Megjegyzés: a kritikai apparátus megengedi ugyanakkor a zsoltárokból ismert – ismeretlen jelentésű – *terminus technicus* (*miktám*) olvasatának lehetőségét.

Összefoglalva tehát, a prózai kontextusba ágyazott költői szakaszok mindegyikéhez egyértelműen hozzárendelhető a korábban bemutatott hármaskör (szkripturalizáció, karakterizáció, liturgia), melyek közül meglátásunk szerint messze kiemelkedik a *szkripturalizáció*, ám az ezeken felüli narratív funkció meglétét is csupán egy szűkebb korpusz igazolja vissza. A szövegek két csoportja különböztethető meg tehát: (1) a strukturális vonások erősítésének céljával beillesztett (pl. nincs krízis az előzményben, nincs meg a narratíva, melyre a költői szöveg utal), valamint (2) a tematikus vonásokat öregbítő költői szövegét. A megszorítások figyelembe vételével a fenti táblázat foglalja tehát össze – valószínűsíthetően mindazokat – a prózai kontextusba ágyazott költői szövegeket, melyek a szkripturalizáció, karakterizáció és liturgikus funkciók mellett negyedikként a *narratív funkciót* is dominánsan hordozzák.

A „narratív funkció” kifejezést Watts is sűrűn használja munkáiban, benyomásunk azonban az, hogy túl szűk értelemben definiálja azt (ti. szimplán strukturális tényezőként).

*„[...] it seems that non-psalmic poetry is used for the most part in the Hebrew Bible to perform two narrative roles: either it is used to conclude a section of narrative on a climactic note of thematic exposition, or it is used to further the plot action. [...] The psalms in narrative contexts tend to perform structural roles, but genre does not seem to be the determinative factor in how poems are used.”<sup>403</sup>*

A narratív vizsgálatoknak már viszonylag korai szakaszában meg lehet állapítani ugyanis, hogy a költői szövegegység mutat-e strukturális, mi több, tematikus kapcsolatot a narratíva más – esetleg térben, időben távolabbi, netán abszolút eliminált – részeivel. A narratív funkció mibenléte azonban *nem* ez, jóllehet ezen szerkezeti összetartozásnak mintegy előfeltétele a tartalmi koherencia. Ha ugyanis alaposabban megvizsgáljuk e hét szöveg környezetét, láthatjuk, hogy a prózai részek cselekményvezetése a költői szakaszok *eltávolítása* esetén sem sérül (ez a tény önmagában igazolni látszik a kései betoldás és a *Kunst-Psalmen* elméletét). Más szóval, ahhoz, hogy a narrátor elmondja, *mi történt*, ezekre a betoldásokra egyáltalán nincs szükség. A költői szakaszokat azonban mégiscsak beágyazták valamiért a prózai struktúra meghatározott pontjain: a lokalizáláshoz tematikus linkek árulkodnak, a művelethez magához pedig strukturális kapcsolóelemek voltak szükségesek. Ezeket mind vizsgálja, és le is írja a kutató, ám ezek még mind szövegkritikai (szerkezeti,

<sup>403</sup> James W. WATTS, *Psalms and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOT Sup 139; Sheffield: Sheffield, 1992), 174–175.

technikai, formai) elemzések, vagyis a *narratív* funkció – szó szerint: a történetmondás célját szolgáló funkció – tehát még mindig *nem ebben* ragadható meg.

Meglátásunk szerint ugyanis a prózai kontextusba ágyazott költői szakaszoknak a *plot* kialakításában is nyilvánvaló szerepe van ugyan (lásd: fent bemutatott hármaskör), ám mindezeket túl a szöveg *költői* természete abban fejeződik ki elsősorban, hogy bejárást enged egyfelől a karakter(ek) belső világába, másfelől pedig, hogy a krízishelyzetből való kimenekedés extatikus, pillanatnyi öröme egy végtelen, időtlen élménnyé nagyítja fel, és merevítik ki (Morgan<sup>404</sup>). A lírikus szövegek szabadítástörténetek utáni beékelésének – a technikain túlmutató – *irodalmi-narratív* célja tehát ebben ragadható meg véleményünk szerint.

#### 4. 3. 3. Az appendix kerettörténete és költői reflexiója: 2Sám 21/24 és 22

A 2Sám 22 szövegét különlegessé az teszi, hogy egyszerre több identitást is hordoz: egy bizonyos szempontrendszer mentén leírható és elemezhető, mint egy, a *Zsoltárok* könyvén kívül felbukkanó költemény (*inset hymns*), egy másik szempontrendszer mentén pedig szabadítástörténetre adott közvetlen költői reflexióként is megközelíthető. Új szempontokat hív azonban életre, ha tudatosítjuk, hogy milyen más struktúráknak is része a szöveg.

Karl Budde 1902-ben megjelent *Die Bücher Samuel* c. munkájában hitelt érdemlően bizonyította, hogy a 2Sám 21–24 egy későbbi szerkesztés eredményeként megszülető appendix, szerkezete pedig hat elem 2x3-as, szimmetrikus elrendeződését mutatja.<sup>405</sup> A „gyanús szimmetriában”<sup>406</sup> ugyanakkor zseniális történetmondói és keretező technika figyelhető meg: az appendix két végpontján két *szabadítástörténet* (ti. a kananeus népekkel való incidensek [21] és a népszámlálás [24]), centrális helyzetben két *katonai katalógus*, legbelül a cezúránál pedig két *költemény* helyezkedik el (ti. „Dávid éneke” és „Dávid utolsó beszéde”). A keret meghatározza az egész függelék arculatát: monumentális fináléként zárja le *Sámuel* könyveit és az öreg Dávid lassan beteljesedő földi életművét.

<sup>404</sup> MORGAN, *Narrative Means*, 3. 10.

<sup>405</sup> KARL BUDDE, *Die Bücher Samuel* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902) – idézi: CHILDS, *Introduction*, 273–275.

<sup>406</sup> FRYE, *Kettős tükör*, 93.

Korábban Hans Wilhelm Hertzberg (*I and II Samuel*, angolul 1964) a 22. fejezet funkcióját vizsgálva arra jutott, hogy abban Dávid egész élettörténetének teológiai összefoglalója fejeződik ki.<sup>407</sup> Hertzberg minden bizonnyal helyesen érzett rá, hogy a 2Sám 22 retrospektív számvetés (nyilván sokat segített ebben a felirat is), ugyanakkor nem számolt azzal a nyilvánvaló körülménnyel, hogy *duális státuszú költeményt* vizsgál. A 2Sám 22 ugyanis egyfelől a teljes Sámuel-korpuszt lezáró keret tagja (ti. „Anna énekének” párja), másfelől azonban egy külön szerkezeti egység, méghozzá az önmagában is szimmetrikus szerkezetű appendix része. Ennek megfelelően a zsoltár felirata is két, egymástól eltérő terjedelmű prózai eseménykort ölelhet fel: Sámuel könyveinek *makrostruktúrájában* visszanyúlik egészen az 1Sám 18-ig, ahol is a körtáncban elhangzó dal miatt Saul király féltékeny haragra gerjedt a gátbeli Góliátot legyőző, fiatal Dáviddal szemben, akinek ezt követően halálos ellenségévé vált („...és Saul markából”). Az appendix *mikrostruktúrájában* azonban a zsoltár előzménye egy *összetett* szabadítástörténet, melynek cselekménye a két keretfejezet komplementer olvasatából ismerhető meg.

---

<sup>407</sup> Hans Wilhelm HERTZBERG – J. S. BOWDEN (transl.), *I and II Samuel* (Old Testament Library; Westminster: John Knox Press, 1964) – idézi: CHILDS, *ibid*, 274.

## 5. A 2Sám 13—22 és a prózai kontextusból kiszakadt zsoltárok

Gerstenberger a zsoltárok holisztikus olvasatával szembeni érvelését, miszerint „definitív végső szövegváltozat (*Endtext*) éppen annyira nem létezik, mint amennyire egyértelműen a *kánon* sem létezik”,<sup>408</sup> könnyebben megérthetjük a Zsengellér által kimerítő részletességgel bemutatott *szövegpluralitás* jelenségének fényében.<sup>409</sup>

### 5. 1. Forrásszöveg: szövegpluralitás és a *textus receptusok*

Az első ókori fordítások vonatkozásában egészen 1863-ig tartotta magát a Paul de Lagarde által kidolgozott *Urtext*-elmélet, mely a *maszóra* és a *Szeptuaginta* mélyén egy közös összevetet feltételezett. Elsőként Paul Kahle foglalkozott a szövegek fejlődéstörténetével, kutatásaiban a Tóra három főtípusaként a samaritánus Pentateuchosz (ST), a maszóra (MT) és a Szeptuaginta (LXX) szövegét jelöli meg, melyekről két lényegi megállapítást tett: egyrészt, ezek mindegyike *önálló* szerkesztési folyamatokon ment keresztül, másrészt, több párhuzamosan érvényben lévő szövegváltozat közül végül egyet emeltek ki, melyből létrehoztak egy könnyen olvasható, közönséges szöveget (*Vulgartext*), mely a későbbiekben „a hivatalosan elismert szöveg rangjára emelkedett”. Kahle a folyamat ezen szakaszát i. sz. 100 körül valószínűsíti. Az elméletet tovább finomította Emanuel Tov, aki szerint nincsenek változatok vagy *recenziók*, hanem rengeteg különböző szöveg létezik egyidejűleg, melyek számos önálló sajátosság mellett pontonként hasonlóságot is mutatnak, az újrafeldolgozás jegyeit azonban nélkülözik, éppen ezért felesleges „szövegtípusokba” sorolni őket.

„A három úgynevezett szövegtípust megvizsgálva Tov megállapította, hogy nem függnek egymástól a felsorolt jegyek alapján, még akkor sem, ha néhány helyen ilyen jellegzetesség mutatkozik is. [...] A bibliai szöveget három jelentős vallási csoport őrizte meg, [...] a három

<sup>408</sup> GERSTENBERGER, „Der Psalter als Buch”, 3.

<sup>409</sup> A következő szakasz kidolgozásánál alapul vett forrás: ZSENGELLÉR, *ibid*, 163—201.

*szöveg ilyenformán való fennmaradása a szöveg szintjén csupán véletlen, bár vallásszociológiai realitás.*<sup>410</sup>

A szövegcsoporthoz való viszonyáról a kérdés tehát a szövegek stabilizációjára tevődött át. Három jelentős modellt dolgoztak ki az idők során. (1) Az egyszeri eseményt megragadó elméletek között William Foxwell Albright Ezdrás tevékenységére mutat (i. e. 5. század), mely egy proto-maszoréta verziót eredményez, míg Moses Hirsch Segal, Trebolle Barrera és Siegfried Kreuzer a Makkabeus-felkelés győzelméhez és a Templom újrászenteléséhez kapcsolja egy egységes szövegforma, egy „első kánon” kialakítását (i. e. 164), Ernst Würthwein pedig az i. sz. 100 körül feltételezett „jamniai zsinatot” jelöli meg *datumként*. Más úton közelít a szövegstabilizáció kérdéséhez a (2) csoportspecifikus modell. Shemaryahu Talmon szerint a főbb vallási csoportokhoz saját szövegváltozatok és gyűjtemények kötődtek. A Második Templom idején ezek a csoportok kiválasztottak egy-egy domináns szövegváltozatot, ellenben Qumránban nem zajlott le standardizáló folyamat, megmaradtak a szövegpluralitásnál. Az i. sz. 1–3. századra aztán az eltérő változatok lassan kikoptak a közösségi tudatból, és véglegesült a vallási csoportok szövege. A héber és nem héber verziók közötti egyezőség Talmon szerint i. sz. 100 körül szakadhatott meg. Frank Moore Cross a héber verzió tekintetében ezt az elképzelést annyiban finomította, hogy megnevezte a mai maszoréta szöveg direkt elődjét és az autoritást mögötte: az 1. század végére a farizeus írásmagyarázat már kifejlődött, ehhez pedig egy stabil alapszövegre volt szükség, melyet Hillél készített el (*Pharisaic-Hillelite Recension*). A harmadik vonatkozó modell (3) a fejlődés gondolatára épül, mely vallási csoporttól független folyamatot ábrázol. Moshe Greenberg, Ian Young és legújabban Armin Lange érinti a kérdést. Bár eltérő kezdőpontot jelölnek ki, de elképzeléseik közös alapja, hogy a Templomban tárolt szövegek voltak meghatározók a Szentírás szempontjából – még ha abból egyes források szerint három különböző verziót is őriztek ott.<sup>411</sup> Lange fontos megjegyzése továbbá, hogy a zsidó Szentírás létrejöttét olyan papi csoportoknak tulajdonítja, akik mind a zsidó, mint pedig a görög-római kultúrában magas iskolázottsággal rendelkeztek, s vélelmezhetően a Jeruzsálemi Templomban szolgáltak. Miután tehát

<sup>410</sup> ZSENGELLÉR, *ibid*, 182.

<sup>411</sup> *Ariszteász-levél* (30–31); JOSEPHUS, *Contra Apionem* (1,8); *Ket* 106a; *Ta’anit* 68a; *Szoferim* 6:4.

részletesen bemutatta a szövegstabilizációs elméleteket, Zsengellér végül rámutat egyetlen közös vonásukra: a Templom lerombolásának katalizáló szerepére.

*„Mindezek alapján megállapítható, hogy a szövegstabilizációval kapcsolatos tanulmányok egyetlen közös pontja az, hogy különös jelentőséget tulajdonítanak a jeruzsálemi templom Kr. u. 70-ben történő lerombolásának. Ezen túlmenően az állandósult proto-maszoréta szöveg kialakulásának ideje, oka és módja mindenkinél eltérő.”<sup>412</sup>*

Bár valamennyi feltételezésben talál megfontolandót, Zsengellér leginkább Emanuel Tov állásfoglalásával tud azonosulni, mely részben átfedést mutat Lange rekonstrukciójával is: az i. e. 3. századtól kezdve plurális szövegek keringtek a zsidóságon belül, s egyedül a farizeusok ragaszkodtak a proto-maszoréta verzióhoz. Az első zsidó háborút (i. sz. 66–70) követően végül az általuk használt szöveg vált standarddá, ám a teljes stabilitáshoz átfogó magánhangzó-jelölés és központosítás is szükséges volt. Meglepő ugyanakkor, hogy még a Talmudok lezárásának idején (i. sz. 5. század vége) sem fogalmazódik meg erre irányuló szándék! Változást a gáóni kor hoz majd, egyfelől a szóbeli Tant elutasító karaita csoportok igénye, másfelől az iszlám és az általuk használt új *lingua franca* terjedése okán. A három puntuációs rendszer közül végül a tibériási vált uralkodóvá (nem pedig a palesztinai vagy babilóni), melyet az i. sz. 8–10. században a Ben Áser család készített el. Az általuk kidolgozott maszóra tartalmazta a magánhangzó- és kantillációs jeleket, a központosítást, valamint a lapszéli és a fejezetek végén található megjegyzéseket, statisztikákat. *„Ez a rendszer most már a lehetőségekhez mérten a legstabilabb szöveghagyományozást jelenthette volna”* – írja Zsengellér.<sup>413</sup> Csakhogy az így létrejövő mintakódexek – Kairói kódex (*Codex Prophetarum Cairensis*) és Aleppói kódex – *másolói* nem voltak azonosak a maszóra készítőivel, következésképp a maszóra anyaga egyre romlott, végül pedig elveszítette kontrollfunkcióját.

A 15. században megkezdődött a biblianyomtatás, ám az első két próbálkozás sem hozott áttörést. Az első teljes Héber Bibliát Soncino városában adták ki 1488-ban, majd Daniel Bomberg 1517-18-ban nyomtatta ki a rabbinikus Bibliát, melyben a főszöveg mellett targum, maszóra és rabbinikus magyarázatok is szerepeltek. Szükséges volt ugyanakkor a maszóra átvizsgálására, mely feladatra Jákób ben Chájjím ibn Adóniját kérte fel. Az így revideált második kiadás végül valóban elfogadást nyert, 1524-től egészen 1937-ig pedig

<sup>412</sup> ZSENGELLÉR, *ibid*, 189.

<sup>413</sup> ZSENGELLÉR, *ibid*, 194.

*textus receptus*ként használták. Rudolf Kittel első két bibliakiadásának alapjául még a bombergi bibliát választotta,<sup>414</sup> Kustár azonban rámutat, hogy Jákób ben Chajjim csak a 13. század utáni kéziratokhoz férhetett hozzá, így nem ismerhette meg a Maimonidész által mérvadónak tekintett Ben Aser szövegtípusokat, „amelyek lehetővé tették volna számára a bibliai szöveg még pontosabb reprodukálását”.<sup>415</sup> Paul Kahle éppen ezért a harmadik kiadás elkészítése előtt sikeresen győzte meg Rudolf Kittelt afelől, hogy annak alapjaként inkább a Leningrádban őrzött, B19<sup>A</sup> jelzésű kódexet, a *Codex Leningradiensis*t válassza. Ez a kódex – az első fólión olvasható kolofon tanúsága szerint – i. sz. 1008–1010-ig készült Kairóban, azonban nem a híres Ben Aser család készítette, hanem az „a tiberiási iskola egy korábbi, a későbbiekben megváltoztatott kiejtési és puntuációs szabályait követi,” előzményeként pedig valószínűleg több mintakódex is szolgálhatott egyidejűleg.<sup>416</sup>

A Leningrádi kódexet azonban időben 70 évvel megelőzi az Aleppói kódex (i. sz. 930), mely jóllehet a Ben Aser-féle hagyományt őrzi, ám annak kéziratát az aleppói hitközség nem tette hozzáférhetővé a tudomány számára. Ez annál is inkább sajnálatos fordulat, mivel az 1948-as szíriai, zsidóellenes zavargások során a kézirat közel egynegyede megsemmisült. Megmaradt részét ma Jeruzsálemben őrzik, az eredeti pedig digitalizált *fac simile* kiadásban az interneten férhető hozzá.<sup>417</sup>

„A vonatkozó statisztikai adatok ismeretében kétségtelen tehát, hogy az Aleppói kódex pontosabban őrzi a Ben Aser masszoréta hagyományt. Mégis szükségtelen és erősen túlzó lenne azt a következtetést levonni, hogy a Leningrádi kódex nem hiteles dokumentuma a Ben Aser tradíciónak, vagy hogy – legalábbis e téren – lényegesen elmarad az Aleppói kódex mögött. A *Codex Leningradiensis* igenis a tiberiási standard puntuációs rendszer egyik legmegbízhatóbb reprezentánsa.”<sup>418</sup>

Jelen vizsgálat során alapszöveggként tehát az 1937 óta érvényben lévő *textus receptus*t, vagyis a *Biblia Hebraica Kittelsiana* (BHK) jogutódjának tartott, Karl Elliger és

---

<sup>414</sup> KUSTÁR Zoltán, *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában* (Budapest: Kálvin, 2010), 13.

<sup>415</sup> KUSTÁR, *ibid*, 13.

<sup>416</sup> KUSTÁR, *ibid*, 19–20.

<sup>417</sup> [www.aleppocodex.org](http://www.aleppocodex.org).

<sup>418</sup> KUSTÁR, *ibid*, 22.



Wilhelm Rudolph által szerkesztett *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS)<sup>419</sup> kritikai kiadását használjuk, mely a 11. századra datálható *Leningrádi kódex* szövegét rögzíti.<sup>420</sup>

Kutatásunk során ahol szükséges, említést teszünk az adott szöveghely Szeptuagintában (LXX) vagy Qumránban (Q) megőrzött változatáról, azonban ezen forrásszövegek egymással való összevetése – bár rendkívül fontos és izgalmas filológiai feladat – jelen dolgozat témája szempontjából nem szolgáltatathat többlet-információt, éppen ezért nem is törekszünk rá. Két nyomós okot említhetünk ennek indoklásaként. Egyrészt, elemzésünk *zárt rendszert* igényel: mi ezúttal a *Héber Biblia* véglegesült szövegállományában alkalmazott *narrációs technikát* figyeljük meg Sámuel 2. könyvének adott szakasza és az első 18 zsoltár között. Érdemi komparatív vizsgálatot tehát csak a további korpuszok (LXX, Q) szintén zárt rendszerben történő, szisztematikus, narratív elemzése után végezhetnénk, ami arról informálhatna bennünket, hogy az eredeti héber és az első ókori fordítások alkalmazták-e, és ha igen, milyen mértékben a héber szöveg redaktorai által követett narrációs technikákat (lévén a feliratok a fordítások tekintetében esetenként jelentős eltérést mutatnak). Másrészt, az alternatív gyűjtemények (LXX, Q) és a héber gyűjtemény közötti kapcsolat a filológiai kutatás mai állása szerint nem genetikusan független szövegváltozatok lévén pedig nem jelenthetnek adalékot a szentföldi zsidóság közösségében használt korpusz keletkezés-, redakció- vagy értelmezéstörténetére nézve.

Ezek ismeretében érthetőbb tehát Gerstenberger kifogása *α* kanonikus szöveggel szemben, mely a holisztikus megközelítésben forrásszöveggé funkcionál. Ugyanakkor mégsem hitelteleníti a kánon-kontextusú olvasatot önmagában az, hogy végső szövegváltozatot használ. A szövegpluralitás tagadhatatlan előzményének ellenére is – mint fentebb levezettük – a héber kánon rögzítése egy ponton végül lezárult, az *Endtext*, a *Letztgestalt* előállt, az Aleppói kódex és a Leningrádi kódex szövege között pedig bár tudjuk, hogy van, de mégsem beszélhetünk olyan mértékű eltérésről, mely nemhogy a holisztikus kutatással, de egyáltalán a *textus receptus* fogalmával szembeni bizalmunkat megingathatná.

<sup>419</sup> Karl ELLIGER – Wilhelm RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997<sup>5</sup>).

<sup>420</sup> A Szovjetunió felbomlása után Leningrád városa visszakapta a történelmi Szentpétervár elnevezést, a terminológiai váltás a magyar szaknyelvben azonban még csak szórványosan terjedt el – KUSTÁR, *ibid*, 23; vö. ZSENGELLÉR, *A kánon többszólamúsága*, 196.

## 5. 2. Háttérnarratíva és pillanatképei: 2Sám 13—22 || Ps 1—18

Mikor Hertzberg a totális életpályát vélte leképeződni egyetlen költői egységben<sup>421</sup> (2Sám 22), a lényegre tapintott, ám figyelmen kívül hagyott két számottevő tényezőt: egyrészt, a kiindulási alapul tekintett szöveg *beágyazott* voltát, melyről példákkal igazoltuk korábban: maga a beágyazott *struktúra* alkalmatlan nagyobb terjedelmű prózai téma átvételére. Másrészt, Hertzberg nem kísérli meg magyarázatát adni annak, hogy a 2Sám 22-nek létezik alteregója is, méghozzá teljesen más „Sitz im Text”-tel, a *Zsoltárok könyvében* (Ps 18), s így nyilván arra a következtetésre sem jut el, hogy a jelenség valójában egy jól kibontható funkciót takar (ti. funkcionális dublettekről lévén szó). Monika Fludernik narratológus azonban a variánsok egyik alapvető funkciójára hívja fel a figyelmet, függetlenül attól, hogy azok szekuláris vagy biblikus korpuszban tűnnek fel.

„[...] *different narratives focus on quite different aspects of the story; or, more precisely, the stories that we reconstruct from different narrative texts often complement each other. [...] they fill the gaps [...] or they simply rewrite the story from [a new] viewpoint.*”<sup>422</sup>

Vagyis, egy történet variánsainak ismerete mindenképpen szerencsés körülmény, hiszen az adott elemek új konstellációjából születő textusok kiegészíthetik egymást, vagy új nézőpontokat világíthatnak meg. A Dávid által elrendelt népszámlálást leíró fejezetek kapcsán például láthatjuk: a *Sámuel könyvében* és a *Krónikák könyvében* található narratívák szemmel láthatóan azonos elemekből építkeznek (vö. 2Sám 24; 1Krón 21), ugyanakkor az azokat specifikáló adatok (pl. időpontok, okok és magyarázatok, körülmények) eltérő színezetet kölcsönöztek a történetnek, mely így nemcsak mikrostrukturálisan, de a *Krónikák könyvében* belül is egészen más *Sitz im Text*-et kaptak. A két változat összehasonlító elemzése izgalmas feladat, ám fontos, hogy kiegészüljön az adott tágabb kontextus és a szövegek abban elfoglalt helyének vizsgálatával is. Önmagában ugyanis a dublettek szimultán jelenlétének a biblikus korpuszban nincs túl nagy jelentősége, mindaddig, míg fel nem derítjük: hogyan funkcionálnak abban a makrostruktúrában, melyben megőrizték őket.

<sup>421</sup> Hans Wilhelm HERTZBERG – J. S. BOWDEN (transl.), *I and II Samuel* (Old Testament Library; Westminster: John Knox Press, 1964) – hivatkozza: CHILDS, *ibid*, 274.

<sup>422</sup> FLUDERNIK, *An Introduction to Narratology*, 3.

Richard Bauckham egy helyen a prózai szakaszok és bizonyos poétikai egységek kontextuális viszonyáról a következő megállapítást teszi:

*„Bizonyos könyvekben egyáltalán nem találunk elbeszéléseket, bár nem nehéz azt észrevennünk, hogy a kánon az ilyen könyveket (Zsoltárok, Siralmak könyve) implicit módon az elbeszélő jellegű szövegek keretébe helyezi.”<sup>423</sup>*

Bauckham állításának egy részét kifogásoljuk ugyan (ti. hogy a *Zsoltárok* könyvében „egyáltalán nem” találhatunk elbeszéléseket), hiszen dolgozatunk korábbi pontján tettünk említést a történelmi összefoglalókat beemelő zsoltárokról, melyek több könyvnyi adatmennyiséget képesek egyetlen zsoltárba sűríteni (lásd a dolgozat 1. 1. 3. *Témaismétlés funkciói prózai és költői narratívákban: példák c. alfejezetét*). Ám ettől függetlenül Bauckham meglátása alapjaiban igen hasznos és helytálló. Klasszikus, prózai elbeszélés – amire Bauckham valószínűleg gondol – ugyan valóban nem található a *Zsoltárok* könyvében, viszont jól látja, hogy mégis megteremthető a narratív kontextus egy-egy vagy zsoltárok egy csoportja körül, méghozzá a hevesen kritizált feliratok jóvoltából. Bizonyos fókig „kegyvesztetté” ezeket a paratextusokat azonosíthatatlan vagy az ókori fordításokban éppen, hogy másként azonosított (homályos) jelentésük, netán a datálhatóság, vagy a zsoltárszövegre vonatkozó tartalmi inkoherencia tette. Meglátásunk szerint azonban a feliratok eleve nem valamiféle szervetlen, öncélú, pozitívista adathalmazként kerültek bizonyos zsoltárok élére a redakció későbbi szakaszában, sokkalta inkább szemantikai elemként voltak és hivatottak ma is funkcionálni, hovatovább egy „háttérben futó” narratívára mutatnak, oda, ahonnan az adott zsoltár kiemel egy „lírikus pillanatot”. Narratív szempontból nézve tehát okafogyottá válik a feliratok történetkritikai alapú további diskurzusa, annak minden tényszerű és valós megállapítása mellett is, jóval célravezetőbb azonban helyette narratológiai síkon teremteni újra a kérdést – így eljuthatunk ugyanis a felirat funkciójáig.

Bauckhamhez hasonlóan Rolf Rendtorff is foglalkozik a költői szövegek kontextusának kérdésével, véleménye pedig a biografált feliratokkal kapcsolatban a miénkhez igen hasonló. Rendtorff szerint teljesen nyilvánvaló, hogy ezen zsoltárok elsődleges olvasatukat a Héber Biblián belül jelölik ki, egyfajta midrását adva bizonyos prózai narratíváknak:

---

<sup>423</sup> BAUCKHAM, *ibid*, 104–105.

*„The references make it clear that the psalms in their given shape are to be read in the larger framework of the Hebrew Scriptures. It is thus possible to understand these psalm titles as a kind of inner-biblical exegesis. [...] In the light of its superscription it may be read as a Midrash to an important chapter of David's history: [...] persecution and danger, but also of final divine help.”<sup>424</sup>*

Dolgozatunk jelen fejezetében tehát ezzel a harmadik típusú, az eredeti kontextusból *kiszakadt*, több prózai fejezet anyagát evokáló, költői narrációs technikával foglalkozunk majd, s a következő feladatokra koncentrálunk: (1) a háttérnarratíva eseménysora tartalmi koherenciát biztosít azon három – esetleg négy – zsoltár és három prózai fejezet között, melyeket a feliratok egzakt módon összekapcsolnak. (2) Mivel azonban a háttérnarratíva tartománya nem korlátozódik ezen megjelölt prózai fejezetek terjedelmére, így vélhetően a pillérzsoltárok közötti költői egységeknek is le kell követniük – felirat nélkül is, pusztán a *juxtapositio* szellemében – a háttérnarratíva eseménysorát. Ennek igazolása akkor lehetséges, ha a szöveg hordoz olyan tematikus elemeket, melyek igazolják és kijelölik a költői egység kapcsolódását és referenciapontját a prózai egységben, illetve a Ps 1–18 szerkezeti szempontból zárt egységnek bizonyul. A következőkben tehát első lépésként vázoljuk fel a 2Sám 13–22 eseménysorát, annak szerkezetét, melybe bekapcsoljuk a pillérzsoltárokat is a prózai narratíva megfelelő pontjain. Mindeközben feladatunk megvizsgálni, van-e valódi tematikus kapcsolat az így leszakasztott prózai korpusz és a költői szövegegységek között, illetve szerkezeti kapcsolóelemek létezésére kell rámutatnunk a pillérek, valamint a közbülső zsoltárok között.

Amennyiben kutatásunk így megjelölt céljai teljesülnek, úgy megállapíthatjuk, hogy önmagában a kiszakadt *struktúra* – és ilyen módon a dublett létezése – narratív funkciót hordoz: hosszabb, összefüggő prózai témát képezhet le, egészíthet ki olyan többlet információkkal, melyek elhelyezésére az eredeti, prózai korpuszban nem nyílt lehetőség, ugyanakkor megismerésük az olvasó szempontjából nélkülözhetetlen.

### **5. 2. 1. A 2Sámuel makrostruktúrája és kritikai kutatása**

*Sámuel második könyve* Dávid szemszögéből, az élet két fő területén zajló eseményeket mutatja be: Dávid, mint király és hadvezér politikai szerepvállalását, illetve Dávid, a családfő

---

<sup>424</sup> RENDTORFF, „David in the Psalms”, 54–55.

magánéletének részleteit. Jólehet Dávid 7,5 évig Hebronban, majd 33 éven át uralkodott Jeruzsálem-központtal, ám az ezen időszakra tehető narratívák mindösszesen 10-12 év eseménysorát teszik rekonstruálhatóvá, ami egyfelől jelentős szelekciót és kihagyást jelent az események vonatkozásában, másfelől mint jelenség felerősíti a komplett Sámuel-narratíva önreflexióját: nem az udvari krónika kronologikus és részletgazdag leírását, hanem egy narrátor kreálta plotot ismer meg az olvasó.

	politika („kint”)	család („bent”)
1Sám 31	Saul és három fiának halála	Jonatán, a barát elvesztése
2Sám 1—4	Hebron, 7 és fél év: megosztott monarchia	Absolon születése
5	Jeruzsálem, 33 év: monarchiaegyesítés	Ricpá és Míkal
6—7	kultuszcentralizáció I. frigyláda	Míkal-konfliktus
8	kultuszcentralizáció II. templomépítés(i szándék)	messiási és trónutódlási prófécia (?)
9—10	hivatali adminisztráció	Mefibóset
11—12	jótétemények ammon-konfliktus	Mefibóset
13—14	katonai cselekmény Rabba bevétele (Ø Dávid!)	Betsabé-konfliktus (Salamon)
15—18	Absolon-blokk I. Absolon megerőszakolja Támárt Absolon megöli Amnónt Absolon száműzetése Absolon rehabilitációja	Absolon-blokk I. Amnón megerőszakolja Támárt Absolon megöli Amnónt Absolon száműzetése Absolon rehabilitációja
19—20	Absolon-blokk II. Absolon palotaforradalma Dávid száműzetése Absolon likvidálása	Mefibóset (?)
21—24	a monarchia restaurálása jótétemények és megtorlások hivatali adminisztráció	Mefibóset (?)
21—24	APPENDIX: katonai cselekmény filiszteusok	Saul és háza (Mefibóset, Ricpá, Míkal)
1Kir 1—2	TRÓNUTÓDLÁS: Adónijjá, Betsabé, Salamon	

1. ábra Sámuel második könyvének cselekményváza és annak két fő aspektusa

**Szerkezet.** A fenti táblázat alapján is látható az alapvetően keretes struktúra néhány főbb vonása. Egyrészt, Absolon feltűnési pontjait és cselekvési programjait a korpuszban kívülről olyan narratívák foglalják keretbe, melyekben Dávid és a trón elfoglalása játssza a központi szerepet. Saul halála után Dávid megkezdte hivatalos regnálását Hebronban (2Sám

2), a családi katalógus szerint pedig ebben az időszakban születik meg Absolon (2Sám 3,3), majd ismét, a könyv végén Dávid másodjára is elfoglalja trónját Jeruzsálemben (2Sám 20,3), ahonnan éppen Absolon űzte el a királyt. Másrészt, a táblázat a *Sámuel második könyvében* kulcsfigurának számító karakterek felbukkanásának helyét is hivatott megmutatni, akik szintén keretalkotó tényezőként funkcionálnak a makrostruktúrában. Jól látható, hogy már a jeruzsálemi adminisztráció korai szakaszát bemutató történetekben is összekapcsolódik az *appendixben* visszatérő három szereplő: Mefibóset, Míkal és Ricpá alakja. Mefibóset, Saul unokája, akit Dávid regnálása kezdetén pártfogása és védelme alá vesz a fiú apjával, Jonatánnal kötött szövetsége értelmében (2Sám 9), majd pedig, akit a gibeóniak tárgyalása során Dávid megkímélt a kiadatástól (2Sám 21). Míkal, Saul kisebbik lánya, Dávid első felesége, akit a trónját elfoglaló király Abnér (Saul hadvezére és egyben unokatestvére) közreműködésével hurcoltat Jeruzsálembe, és szakít el jelenlegi férjétől, Páltiélből (2Sám 3). Ám az *appendixben* Míkal közel hetvenéves anyaként tér vissza: öt fiát akasztják fel a gibeóniak nagyapjuk, Saul bűnéért Gibeában (2Sám 21). A harmadik keretszereplő Ricpá, Saul egyetlen megnevezett ágyasa, aki a könyv elején Abnér alkalmi partnereként kerül bemutatásra. Az eset nemcsak felháborítja Izrael királyát, Ísbósetet, de egyúttal kiváló ürügyként is szolgál Izrael és Júda rég vágyott egyesítésére, ami azonban Jóáb gyors közbelépése miatt meghiúsul (ti. orvul megöli az egyesített királyság főkapitányi posztjára szánt Abnért – 2Sám 3). Ricpáról ismét csak a könyv végén hallunk ismét: két fiát adja Saul népiértetésének jóvátételéhez (2Sám 21). A keretezés harmadik komponense tehát Izrael és Júda egyesítésének célja, a megosztott monarchia állapota ugyanis a könyv elején és végén is előáll, ám az állam egyesítésének törekvését először meghiúsítás (ti. Abnér meggyilkolása), végül azonban siker koronázza (ti. Seba likvidálása – 2Sám 20).

A könyv átfogó szerkezetére három speciális karakter is kihatással van, akikre szintén szükséges figyelmet irányítani. Egyfelől, mint mondtuk, Absolon, aki valamennyi trónvárományos közül a lehető legmesszebb ment annak megszerzése érdekében. Ambíciója teljes mértékben érthető, Absolon ugyanis egyedüli fiúként anyai ágon is királyi vérből származott, lévén Maakának, Gesúr királyának, Talmajnak lánya szülte őt (2Sám 3,3). Absolon tehát születésétől kezdve, teljes mértékben királyi identitással rendelkezett, s ahogy öregedett apja, Dávid, a herceg trón iránt támasztott igénye is egyre erőteljesebben hajtotta őt végzetére felé: Absolon születése és halála belülről keretezi tehát Dávid trónra lépésének narratíváit. Másfelől, Dávid közvetlen környezetében egyetlen olyan szereplő(párt)

említhetünk továbbá, akiknek jelenléte konstans, ám a narratíva nem ad egyértelmű tájékoztatást arra vonatkozóan, mikor és milyen körülmények között kerül(tek) Dávid közelébe. Ezek pedig Cerújá fiai, vagyis Dávid *nővérének* gyermekei (1Krón 2,15–16): Jóáb, Dávid hadvezére és unokaöccse, valamint annak fivére, Abísaj.<sup>425</sup> Cerújá fiai először még Dávid üldöztetésének idején jelennek meg (1Sám 26,6), s már ekkor igen nagy készséget mutatnak a gyilkolásra, ám ekkor Dávid megfékezi Abísajt. Erre azonban nem volt módja később Gibeón halastavánál (2Sám 2), ahol különösebb háborús cselekmény nélkül, békeidőben 360 izraeli esik áldozatul Cerújá fiai vérszomjának (2Sám 2). A szoros rokoni szál tehát az, ami szükségtelenné teszi e két karakter bemutatását: Jóáb és Abísaj családtagként *mindig is* része volt nagybátyjuk, Dávid életének. A megdöbbenő mégis az, hogy ezen iménti szereplők mindegyikét aktánsok<sup>426</sup> egy rendkívül negatív színezetű osztályába sorolhatjuk: a Dáviddal bizalmi viszonyban álló, mi több, vér szerinti, szűk rokoni körbe tartozó potenciális *árulók* közé. Mindkét csoport egyértelmű fenyegetettséget jelent Dávidra, ám ezt ő Absolon esetében legfeljebb a gyanú szintjén érzékeli (ti. csak Jóáb kifejezett közbenjárására engedte haza Absolont Gesúrból, s még azt követően sem akart vele találkozni Dávid – 2Sám 14), míg Cerújá fiai esetében egyértelműen tudatában van, s roppant józan politikai játszmák alapján tartják fenn az ugyanakkor sérülékeny hatalmi egyensúlyt (vö. 2Sám 3,39; 19,5–8). Végezetül, nehezen értékelhető Mefibóset magatartása az Absolon-lázadás leírása során, s úgy tűnik, a narrátor szándékosan nem segít tisztázni az ellentmondásos viszonyt a mindkét lábára sánta, tehát mozgássérült úr és annál jóval fürgébb mozgású (és észjárású) szolgálja, Cíba között. Önmagában a történetek cselekménye tehát e két karakter megítélése szempontjából csődöt mond: nem kínálnak fogódzót motiváltságuk egyértelműsítéséhez, ám a módszertanában roppant izgalmas narratív mélyelemzés végül azonban mégiscsak leleplezi a felszínen láthatatlan részleteket (lásd: 19. ábra).

A táblázatban feltüntetettünk ugyanakkor két olyan, szintén keretezést eredményező eseményt is, melyeknek megvalósulása akadályokba ütközött: elsőként a Dávid által kezdeményezett, de a kivitelezés tilalmával terhelt templomépítési terv említhető (a táblázatban áthúzva), mely Dávid életének későbbi szakaszában, az Absolon-konfliktus után hatványozottabban tér majd vissza a „*kísérlet—kudarc*”-motívumának formájában. Más

<sup>425</sup> Megjegyzés: harmadik fivérük, Aszáél a Gibeón halastavánál „passzióból” rendezett vérfürdő közvetett áldozata lett (2Sám 2).

<sup>426</sup> BAL, *Narratology*, 26.

vonatkozásban érdemel ugyanakkor figyelmet Rabbá városának elfoglalása, ahol Dávid először szembesül *Jóáb fenyegetésével*, ám ez a téma is visszatér *Sámuel* könyvének végén, ahol Jóáb már kendőzetlen arroganciával tár alternatívát a király elé: vagy gyászolja tovább Absolont (akit saját unokatestvéreként ő maga ölt meg), és ez esetben Jóáb lesz az, aki fellázítja ellene még aznap Júdat is, vagy pedig felelős királyként kiáll a nép elé, és megerősíti a hatalmát, de azonnal (2Sám 19,5—8).

**Idősík.** *Sámuel* második könyve markáns keretezést mutat tehát, melyben a lezáró kerettag egy későbbi redakció eredményeképpen előálló *appendix*. A narrátor elmondása szerint a könyv bő 40 év eseménysorát öleli fel, számszerűen mégis alig 10-12 év rekonstruálható. Absolon lázadásának előtörténeténél relatíve pontos tájékoztatást kapunk az időviszonyok tekintetében: 7 évet nevesít a történetmondó. A menekülés és Dávid rehabilitálásának narratíváiban azonban csak napok múlását követhetjük nyomon, majd a következő egzakt időmeghatározás az *appendix*ben tűnik újra fel: 3 év éhínség, 9 hónap 20 nap népszámlálás, 3 nap járvány. A lehető legtágabban értelmezett kontextuális olvasat (ti. *Sámuel* második könyvének komplett narratív egységének szem előtt tartásával) elvitathatatlan hozadéka ezen a ponton mutatkozik meg igazán: segíthet ugyanis egyértelműsíteni korábban megválaszolhatatlannak vélt kérdéseink válaszait például arra vonatkozóan, mikor is játszódik, és mennyi időt ölel fel az általunk vizsgált történet?

A 2Sám 21,1 biblikus szóhasználatban arra utal, hogy egy hároméves éhínség időszakának második évében kezdődik meg a gibeóniakkal folytatott tárgyalás. Mivel a 21. fejezetig gyors egymásutánban semmi másról nem értesülünk, mint Absolon lázadásáról, érdemes megfigyelni az annak kitörését megelőző időszak leírását (2Sám 13—15,9): Absolon három évet tölt Gesúrban nagyapjánál, aki Dávid vazallusa (2Sám 13,38), majd miután Jóáb közbenjárására hazatérhetett, azt olvassuk, hogy már több mint két éve él Jeruzsálemben, s a király színe elé még nem járulhatott (14,23—24,28). Absolon továbbra is unokatestvérétől, Jóábtól várta ügye megnyugtató elrendezését, aki azonban két ízben is kitér a kapcsolatfelvétel elől. Válaszul Absolon felgyújtja Jóáb mezőjét (14,30).

Jóllehet egzakt terminust nem ad a szöveg, ám az esemény időpontja meghatározható, és segítséget jelent az *appendix*ben vázolt éhínség kezdőpontjának meghatározásában is. Az utolsó konkrét időpont Absolon vérbosszújánál jelenik meg: juhait nyíratta Baal-Hácórban (13,23), majd három évre elmenekül, két éve visszatér. Kapaszkodónk a juhnyírás, melynek kampányideje a március közepétől április közepéig terjedő időszakra tehető, hiszen a



nőstény állatok termékenységi ideje és a kihajtás is ekkor esedékes, addigra pedig a birkát célszerű megfosztani gyapjától. A klimatikus viszonyok helyenként indokolhatják a kései, júniusi nyírást, ám az elhúzódó telek problémája nem valószínűsíthető tényező Izrael éghajlatát ismerve.<sup>428</sup> Tehát Jóáb mezőjének felgyújtása tavaszra időzíthető. Tekintettel arra, hogy árpaföldről van szó, az árpa pedig őszi vetésű (hagyomány szerint október első felében kerül a mag a földbe), így betakarítása Péter-Pál napjától kezdve (június vége), de mindenképpen már 15% víztartalomnál kevesebbel rendelkező kalászek esetén lehetséges. Vagyis Jóáb mezején március-áprilisban még zöld tábláknak kellett állnia. Ha egy pillantást vetünk a kritikai apparátusra (14,30), láthatjuk, hogy néhány kézirat módosítást javasol: „nem (ló<sup>l</sup>) volt ott árpa” az eredeti „neki (lô) volt ott árpa” helyett. Meglátásunk szerint mindkét szövegváltozat lehet egyszerre helyes! A hároméves éhínség második évében csatlakozunk be az eseményekbe, ám rekonstruálható, mi történt az előző két évben: a vérbosszú utáni hároméves gesúri száműzetésből Absolon hazatért Jeruzsálembe, ám csak két év várakozás után léphetett a király színe elé, majd nem sokkal ezt követően puccsot hajtott végre, egy-két hét leforgása alatt pedig lázadását – ahogyan rákövetkezően Sebáét is – leverte Jóáb és Júda serege. Más szóval, a narráció támogatja azt a rekonstrukciót, mely szerint az ítéletet (ti. az éhínséget) Isten már akkor beindította, mikor Absolon titokban megkezdte „ellopni Izrael fiainak szívét” Jeruzsálem kapuiban. Az a két év tehát, amit Absolon aknamunkával töltött, a nép egésze számára már az aszály és kenyér szűkének fokozódó időszaka volt.

Visszatérve Jóáb mezejére, mely „ott van neki” Absoloné mellett, csak akkor gyűjthető fel tavasszal, ha „nincs azon árpa”, mert az aszályban – ha vetettek is – nincs megfelelő mennyiségű csapadék, s a (1) mezőn száraz fűnél más egyéb nem található. További érvek is támogatják az éhínség korai datálását. A két kém, akit Dávid hátrahagyott, Bahúrím (2) egy kútban bújnak el (17,18), melyben ezek szerint nincs víz. A háziasszony a kút szájára terített lepedőre pedig terményeket szór (*rîfá<sup>h</sup>*), valószínűleg aszalás szándékával – vélik a szótárak (BDB, 937b). Dávid két ízben is (3) nagy mennyiségű élelmet kap jeruzsálemi kiűzetését követően: először Cíbá hozza azokat (16,1–2) még az Olajfák hegyéről lefelé menet Dávid elé, majd pedig Mahanajimba érkezik Sóbi, Mákír és Barzillaj (17,29). Mindkét

<sup>428</sup> Adatközlő: Lászlók Barnabás (Hajdúböszörmény-Bodaszőlő), 72 éves állattartó, 1,200 juhot számláló magángazdaság tulajdonosa (a szerző nagybátyja).

szöveghely érdekessége, hogy (4) az ellátmány szállításának indoklásaként egyaránt megjelölik: „a nép éhes, eltikkad a pusztában” (*midbar*), csak hogy Dávid ekkor Gileád *hegyvidékén* tartózkodik. Más szóval, a „puszta” nem földrajzi *locus*, hanem az ország aszály sújtotta viszonyainak metaforája: nincs vidéken élelemforrás, csak azoknál, akik tehetősebbek, és tartalékokkal rendelkeznek (ti. mint Barzillaj és társai vagy Mefibóset). A Dávidot szidalmazó (5) Simí Célába (vö. „a hegyoldalon” – RUF) menet káromolja, kövel hajigálja a királyt, miközben lábaival „a porban poroltat” (*’ippar b<sup>el</sup>áfár* – 16,13). A *nomen* és a *verbum denominativum* kétszeresen is kiemeli a szárazság tényét. Továbbá, miután Jóáb megöli Absolont, mielőbb kürtöt fúj, hogy (6) „kímélje a népet” (*hászak* – 18,16). Ennek indoka lehet, hogy a nép közel 48 órája nem pihent, éppen csak egy keveset Ajefimben, ugyanakkor megengedi azt a feltételezést is, miszerint *eleve* nem voltak megfelelő kondícióban – például az országot már jó ideje sújtó kenyér szűke miatt.

A fenti példák arra engednek következtetni tehát, hogy Absolon a detronizálás tervét hároméves gesúri száműzetése alatt dolgozta ki, amiben segítséget jelenthetett számára vazalluskirály nagyapja épp rendelkezésre álló szakértelme is. Mikor Absolon visszatért Jeruzsálembe (14,23), apját ugyan nem láthatta két évig, ám a városban lehetősége nyílt lassan aláásni Dávid királyságát. Ezt támogatja a 15,1 blokkjának kezdő verse is: az Absolon külső szépségét leíró szakasz, majd pedig Jóáb mezejének felgyújtása után olvasunk Absolon toborzó munkájáról. Szekereket és lovagokat szerez maga mellé „mindezek előtt-után” (*me’ahărê kén*), vagyis mindezek közben, de még a puccs előtt. Két évvel hazatérése után röviddel tehát Absolon véghezviszi tervét, melynek helyreállítása sem vesz több időt igénybe néhány hétnél. Ahogy elcsitulnak a belpolitikai viharok, Dávid (21,1) keresni kezdi tehát az Urat az éhínség miatt, majd röviddel ezután (ti. „az aratás kezdetén”, hagyományaink szerint Péter-Pál napja) felakasztják a saulidákat, melynek körülményei egyértelműen szárazságról árulkodnak (ti. zsákból készít árnyékot magának Ricpá, s huzamosabb időn át hessegeti a dögevő madarakat, vadállatokat a tetemek mellől – 21,11). Árulkodnak ugyanakkor arról is, hogy közeleg a fordulat: Ricpá ugyanis addig védelmezte a felakasztva hagyott tetemeket, amíg „víz” hullott rájuk az égből (v.11). Tekintve, hogy az akasztás nyáron történt, az utalás vagy a korai (őszi), vagy pedig a kései (tavaszi) esőre mutat előre. Az appendix kerettörténeteit parallel olvasva azonban – mint annak lehetőségére Childs is utal<sup>429</sup> –, úgy

---

<sup>429</sup> CHILDS, *Introduction*, 275.

tűnik, nem véletlenül közöl a narrátor *egzakt* időpontokat: azok funkciója ugyanis segítségnyújtás az időséma kialakításában. Jóllehet az appendix keretnarratívájának komplementer mélyelemzését most nem végezhetjük el, mégis megjegyezzük röviden, hogy a kerettörténet paralleljében (2Sám 24) olvasunk egy népszámláló-toborzó kampányról, mely 9 hónap és 20 alatt zajlik le. Júniusra számítva ez éppen a kései eső megérkeztével, Jóáb árpaföldjének tavaszi felgyújtásával, és a prognosztizált három esztendő leteltével esik egybe.

Ezt a temporális rekonstrukciót egy kulcsfogalom jelenléte is támogatja. Figyeljük meg, hogy miután az appendixben Arauna szérűjén bemutatásra kerülnek az áldozatok, „megszűnt a csapás (*maggéfá<sup>h</sup>*) Izraelben” (24,25). A történetalkotó lexémaválasztása nagyon is tudatos: a csapás ugyanis itt fordul elő harmadjára az Absolon-ciklustól kezdve. Először Húsaj tesz róla említést, mikor az egyesített sereg toborzásának ötletét dobva be eszközöl még ki időt a menekülő Dávid számára: „[és mondják] *csapás* van a népben, mely Absolon után [hajlik]” (17,9). Másodjára az Efraim erdejénél megütköző seregek statisztikájában tűnik fel: „És megveretett ott Izrael népe Dávid szolgái előtt, és nagy volt a *csapás* azon a napon, húszezer ember” (18,7). Végül harmadjára az Araunával folytatott tárgyalásban tér vissza két ízben is (24,21.25). A ‘csapás’ tehát, ami sújtotta Izraelt, Absolon.

**Kritikai kutatás.** *Sámuel második könyvére* természetesen a kritikai kutatás is korán felfigyelt. Az érdeklődés középpontjában a könyv egy klimaktikus pontja áll (2Sám 7), ahol Dávid trónutódlási próféciát kap, mely legalább annyira rejtélyes, mint amennyire világos: a számos információ mellett nem hangzik el ugyanis a *konkrét név*, akire vonatkozik majd az ígélet. Ez annál is inkább zavarba ejtő, mivel Dávidnak nyolc feleségétől összesen 20 fia és egy lánya (Támár) született – legalábbis őket említi név szerint a családi katalógus (2Sám 3,1–5; 1Krón 3,1–9), a tíz ágyas (2Sám 20,3) gyermekeit nem számítva. Ezen gyermekek közül csak az első négy, a trónutódlás szempontjából leginkább esélyes leszármazottakkal kapcsolatban találunk bármilyen narratív információt *Sámuel második könyvében*: Amnón volt az elsőszülött, ám ő megerőszakolja féltestvérét, Támárt, akinek bátyja, Absolon két év múlva bosszút áll ezért, és megöli (2Sám 13). A második fiú Kileáb (Dániel), akiről semmit sem tudni, hiszen egyetlen történetnek sem szereplője, a harmadik fiú pedig maga a lázadó Absolon, míg a negyedik Adónia, aki nem sokkal az öreg Dávid végrendelkezése előtt önkényesen magához is ragadja rövid időre a trónt (1Kir 1). Adott tehát a könyv második felében egy olyan mértékű bizonytalansági faktor, ami nem pusztán az olvasót, hanem

magát Dávidot és – a történetek alapján – a legidősebb fiúkat is feszült várakozásban tartja. Szemmel láthatóan a *primogenitúra*, vagyis a legidősebb fiút érintő trónutódlás intézménye vezérli a szereplők és az olvasó gondolkodását, hatása pedig annyira markáns, hogy szinte rezonancia nélkül hangzik el a narrátor proleptikus mondata a Dávid és Betsabé történetét lezáró konklúzióban: „És [üzenetet] küldött [Isten] Nátán próféta által, és elnevezte a [fiú]t Jedídjának, az ÚRért”, vagy más fordításban: „Dávid Nátán prófétára bízta őt, aki Jedídjának [‘Jáh kedvence’] nevezte az ÚR akarata szerint” (2Sám 12,25 – RUF). Vagyis a trónutódlás kérdése már ezen a korai ponton egyértelművé válik: az utód nem a trónért tülekedő legidősebb fiú, hanem éppen a leginkább kompromittálható múlttal rendelkező feleségtől, Betsabétól származó Salamon lesz.

Ezt a témát a modern kommentátorok közül Kaiser a könyv szerkezete szempontjából is meghatározónak látta. Elképzelése szerint ugyanis a 2Sám 13–20 önálló egységként Dávid és a trónutódlás kérdése köré építkezik, ezt pedig a 21–24. fejezetek appendixként zárják le a könyv végén.<sup>430</sup> *Sámuel második könyvét* azonban nemcsak trónutódlási narratívák (*succession narratives*) felől lehetséges értelmezni, mint arra rámutatott például Wellhausen – majd pedig Budde és Kittel, illetve Eissfeld és Pfeiffer –, aki a történeteket két külön forrásból származtatta, és két külön világképpel, egy pro-monarchikus, illetve egy anti-monarchikus szemléletmóddal ruházta fel.<sup>431</sup> Egy harmadik csapásirány mentén indult el azonban Gunkel, s nyomán Gressmann, akik nem párhuzamosan futó szálak keverékeként értelmezték *Sámuel könyveit*, hanem egykor független történetek olyan gyűjteményeként, melyeket később egy folyamatos narratívává fűztek össze. A nézetet legmarkánsabban Leonhard Rost képviselte monográfiájában,<sup>432</sup> melyben kitüntetett szerepet kapott az orális tradíció kutatása is a hagyományanyagban. Annak ellenére azonban, hogy Rost hipotézise egy fél évszázadon át uralta és „vörös fonálként” vezette a Sámuel-kutatást, a ’80-as évekre már fokozódó elégedetlenség övezte: főként azzal szemben fogalmazódott meg ugyanis kifogás, hogy a „Hanna éneke” és „Dávid utolsó szavai” által megteremtett messianisztikus keretre nem reflektált semmilyen formában a Rost által kijelölt téma (ti. Salamon

<sup>430</sup> Otto KAISER, *Introduction to the Old Testament. A Presentation of its Results and Problems* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), 153.

<sup>431</sup> Julius WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuel untersucht* (Göttingen, 1871) – idézi: CHILDS, *ibid*, 268.

<sup>432</sup> Leonhard ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT, 1926).

dicsőségének megalapozása). Mindeközben Rolf August Carlson<sup>433</sup> merőben új gondolattal lépett elő: ő alapjaiban utasította el a trónutódlási narratíva feltételezését, helyette pedig két fő egységre osztotta a korpuszt a Betsabé-eset cezúrája mentén: Dávid áldás alatt (2Sám 2—5) és Dávid átok alatt (2Sám 9—24). Carlson elméletének meggyőző erőt kölcsönöz egyfelől az, hogy a *Sámuel* könyveit keretező messianisztikus téma a 2Sám 7 fejezetének centralizálásával belső támogatást is nyer, másfelől pedig az, ahogyan ennek az ígéretnek az elhangzását Carlson értelmezi. Véleménye szerint ugyanis *Sámuel első könyvének* kontrasztjaként ez különbözteti meg leginkább Saul és Dávid királyságának alaptermészetét: míg az előbbi kezdettől fogva elhibázott koncepcióra épült, mivel nem birtokolta a messianisztikus ígéretet, addig az utóbbi ennek birtokában lehetett csak tartós – a király hibáinak dacára is.<sup>434</sup> Childs úgy véli, a könyv szegmentálásának lehetőségei jóformán végtelenek, ami jóllehet további alapot fog nyújtani az egymással versengő hipotézisek megalkotásának, ugyanakkor mégsem szükséges, hogy azt a benyomást keltse, mintha egyáltalán nem volna megérthető *Sámuel* könyveinek természetére.

Mi több, ezen a helyen mi magunk is bemutatunk egy lehetséges verziót, mely strukturális szempontból leginkább Kaiser elképzelésével mutat rokonságot (ti. 2Sám 13—20 és az *appendix* tekintetében).

### 5. 2. 2. Az Absolon-ciklus és Dávid rehabilitálásának elbeszélései: modellálás

A jelen kutatás tárgyát képező korpusz a *Sámuel második könyvének* makrostruktúrájában önálló egységet képező Absolon-ciklus (2Sám 13—18) és a Dávid rehabilitálásával összefüggő narratívák együtteséből áll elő (2Sám 19—22). Ezt az elbeszélői anyagot nyolc egységre bonthatjuk, melyekben építőelemként folyamatok (*process*) és egyedi történetek (*event*) jelölhetők ki, ezeknek szabályos váltakozása jellemzi pedig az alapstruktúrát. Mivel tézisünk szerint erre a háttérnarratívára kapcsolódnak fel meghatározott helyen a lírai korpusz szövegegységei (Ps 1—18), ezért a továbbiakban a prózai (P) és költői (K) textusokat szimultán, egymáshoz való viszonyukban mutatjuk be, és értelmezzük. Az eljárásban Bernáth

<sup>433</sup> Rolf August CARLSON, *David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel* (Stockholm, 1964).

<sup>434</sup> CHILDS, *ibid*, 275—277.

Árpád tanulmányára támaszkodunk,<sup>435</sup> aki Heinrich Böll családregegyeinek elemzése során szemlélteti az irodalomtudományban is ismert, ám némiképp vitatott<sup>436</sup> módszerként számon tartott modellalkotás teoretikus alapjait, illetve annak gyakorlati hasznát.<sup>437</sup> Bernáth Arisztotelész *Poétikájára* mutattva világít a cselekmény rendezettségének központi szerepére úgy esztétikai, mint hermeneutikai szempontból.

*„[...] az eseményeket megjelenítő műnemek esetében alapvetően az eseménysor rendezettsége hordozza a szóban forgó műnemekhez tartozó irodalmi mű esztétikai értékét, az eseménysor megválasztása és megformálása fejezi ki egy regény vagy dráma etikai értékrendszerét, eszmei tartalmát.”<sup>438</sup>*

Mivel a bonyolultabb vagy hosszabb terjedelmű irodalmi művek esetén az ábrázolt események nem egyformán relevánsak a célzott elemzés szempontjából, így a megfelelő modell – mely a modellálthoz képest sematikusabb, elvontabb, leegyszerűsített és csupán az eredeti tulajdonságokat részben megjelenítő rendszer – nagyban segíthet feltárni az alapvető – esetünkben narratív – összefüggéseket. Bernáth ugyanakkor hangsúlyozza: *„A modell – lévén az olvasó modellje – természetesen csak logikailag, s nem időben előzi meg a művet. A megismerés segédeszköze, nem a megírásé.”<sup>439</sup>*

Kutatásunkban szükségszerűen központi szerepet kap a modellalkotás, lévén az alkalmas eszköz két, egymástól sok tekintetben különböző és kiterjedt korpusz (P – K) eseménysorának összehasonlító elemzéséhez. A prózai korpusz cselekményét alapvető logikai nyelven, míg a költői korpusz modelljét döntően képi síkon jelenítjük majd meg. Mint látni fogjuk, mindkét modell – bár eltérő módon szemlélteti tárgyát – strukturális szempontból egymással analóg viszonyt mutat. Az eseménysor és a modellek ismertetése előtt azonban szükségét látjuk újra hangsúlyozni:

*„Amikor most eredményeink közlésében [...] a modell-módszer által biztosított deduktív eljárást választjuk, nem azt a látszatot akarjuk kelteni, hogy a szöveg vizsgálatát megelőzte volna a*

<sup>435</sup> BERNÁTH Árpád, „A modell mint magyarázat. Módszer hosszabb irodalmi művek elemzésére”, in: *Literatura*, 16 (1990), 99–125.

<sup>436</sup> „Ennek magyarázata nem annyira az eltérő modell-fogalmakban, mint inkább az irodalomról és az irodalomtudományról vallott nézetek különbségében keresendő.” – BERNÁTH, *ibid*, 100.

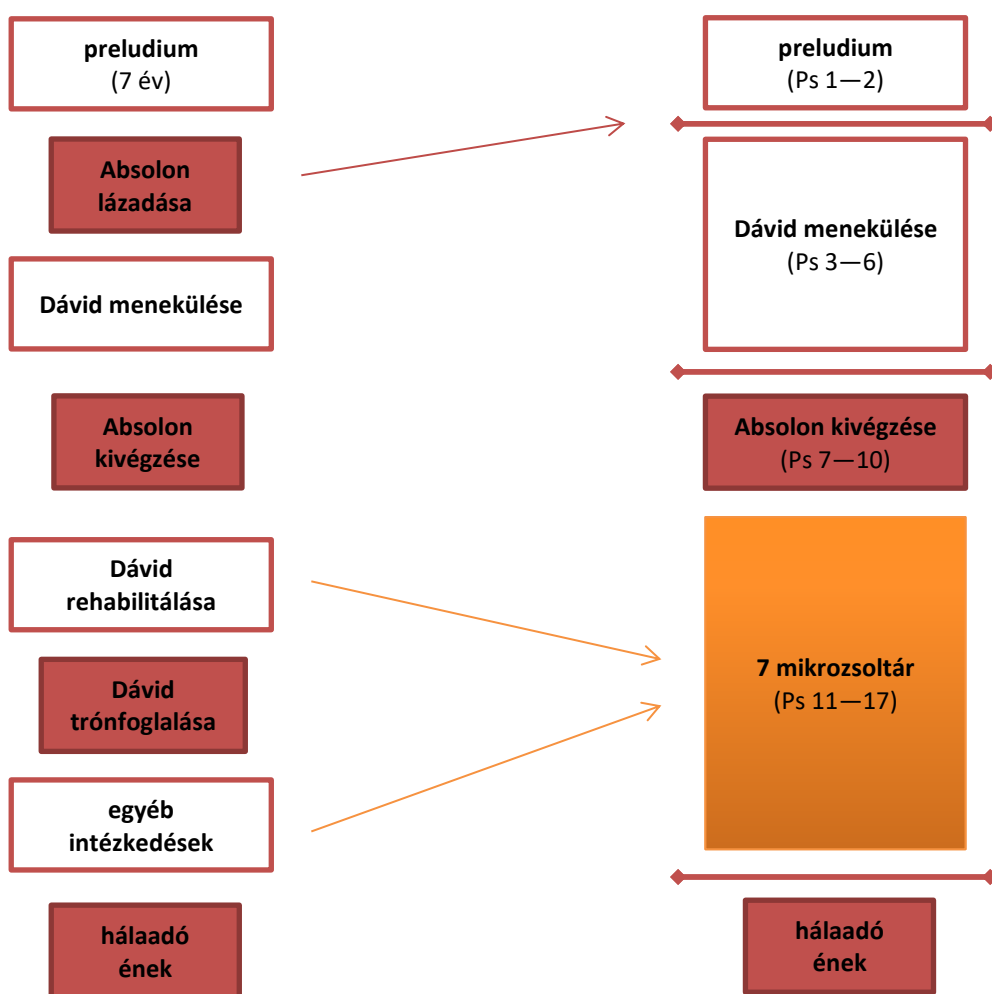
<sup>437</sup> Horst FLASCHKA, *Modell, Modelltheorie und Formen der Modellbildung in der Literaturwissenschaft* (Köln–Wien: Böhlau, 1976), illetve példa a hazai irodalomtudományi gyakorlatra: BÉCSY Tamás, *A dráma modellek és a mai dráma* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1974).

<sup>438</sup> BERNÁTH, *ibid*, 99.

<sup>439</sup> BERNÁTH, *ibid*, 100 – a szerző ugyanakkor megemlíti, hogy Böll kifejezetten azon írók közé tartozik, akik már az írás során is grafikus modellekkel támogatják emlékezetüket és a későbbi átdolgozás esetleges folyamatait.

*modell megszerkesztése. Modellt csak akkor készíthetünk, miután már behatóan tanulmányoztuk [a művet], hogy aztán az első modell-hipotézis segítségével további összefüggésekre bukkanhassunk, s így magukat a modell-hipotéziseket is tovább pontosíthassuk.*<sup>440</sup>

A prózai korpusz (2Sám 13—22) eseménysorát tehát összesen nyolc építőelem alkotja meg, folyamatok (*process*) és az azokat lezáró egyedi történések (*event*) váltakozásával (ábra: bal oldali oszlop). A költői korpusz (Ps 1—18) tagolásában azonban a feliratok jelentenek kiindulási alapot: ezek egyértelműen három helyen, összesen négy fő blokkra szegmentálják az egymást követő zsoltárok sorozatát (ábra: jobb oldali oszlop).



2. ábra A prózai és költői korpusz főbb szerkezeti és tematikus egységei

Mint azt az ábra is alapvetően mutatni hivatott, szerkezeti és tematikus egyezés áll fenn a prózai és költői korpusz között, az alábbi két megszorítással: egyfelől, a zsoltárkorpusz

<sup>440</sup> BERNÁTH, *ibid*, 101.

eufemizálja az Absolonra vonatkozó negatív események bemutatását azáltal, hogy teljes mértékben omittálja azokat (ti. lázadását, halálát), melyeknek megtörténte mindössze a feliratok utalásaiból következtethetünk. A háttérnarratíva eseménysora ettől függetlenül zavartalanul lekövethető, lévén a zsoltárok retorikai elemzése visszaigazolja, hogy a szöveg akkurátusan jelzi az elő- és utóidejűséget. Másfelől, míg a prózai szakaszok Dávid külső világának, addig a költői szakaszok Dávid belső világának leírását adják, s ez utóbbiban egyértelmű törés áll be a Ps 10-et követően (ti. a király meghasonlik). Az analógia a két korpusz között ebben a szakaszban (Ps 11–17) minimális tematikus egyezést mutat (ti. kulcsszavak révén), annak szerepét azonban átveszi a szerkezeti analógia (ti. a „hetes”-motívum). A prózai és költői szövegegység az intertextualitás révén szimultán lezárást biztosít a történetnek, mely így annak bevezető szakaszától egészen lezáró szakaszáig fedésbe hozható egymással.

I. Preludium:	2Sám 13—15,13	Ps 1—2
II. Dávid menekülése:	2Sám 15,14—17,29	Ps 3—6
III. Absolon kivégzése:	2Sám 18,1—19,1α	Ps 7—10
IV. Dávid rehabilitálása:	2Sám 19,1aβ—21   24	Ps 11—17
V. Dávid szabadulástörténetének éneke:	2Sám 22	Ps 18

### 5. 2. 3. Preludium: 2Sám 13—15,13 || Ps 1—2

**Prózai korpusz.** A háttérnarratíva tehát *Sámuel könyvében* egy *preludiummal* indul, mely két fő narratív egységből épül fel: (1) Amnón (az elsőszülött) és a féltestvér, Támár megerőszakolásának története, majd annak megtorlása és Absolon hároméves gesúri száműzetése egészen Jóábnak köszönhető hazahozataláig, illetve (2) Absolon jeruzsálemi működése egészen a palotaforradalom kirobbantásáig.

Az első egység foglalja magában Amnón Támár ellen elkövetett tettét és a megtorlást, mely a 13. fejezet részét képezi: Támár szűz királylány (Absolon édestestvéreként nemcsak apai, de anyai ágon is), aki megszeplősítése után bátyja, Absolon házában él „nagy árvaságban” (v.20). Bár azt olvassuk, Dávid nagy haragra gerjed, mikor meghallja a történeteket, haragjához cselekmény nem társul (véltetően kerüli a családon belüli vérbosszú intézményét, féltestvérek vérfertőző házasságát pedig semmiképp sem hagyhatja jóvá). A



következő fontos momentum, hogy Absolon családi rendezvényt szervez Baál-Hácórbán. Erre minden királyfi hivatalos, és ez az esemény hozza el kicsivel több, mint két év után Absolon számára a várva várt bosszú pillanatát (2Sám 13,23). Álhírek jutnak el Dávidhoz, miszerint tömegmészárlás történt Baál-Hácórbán: Dávid ekkor teljesen megrendül, abban a hiszemben, hogy minden fia odaveszett, nincs örökös. Ám hamar tisztázódik, hogy valójában Absolon „csak” Amnónnal végzett, a király többi fia elmenekült. A vérbosszú után azonban Absolonnak nincs maradása: apja, Dávid kezdi üldözni, aki mélyen gyászolja elsőszülött fiát, Amnónt. Absolon végül nagyapjához menekül (*bárah*) Gesúrba, ahol három évet tölt száműzetésben. A 13. fejezet zárszavában azt olvassuk: „És felhagyott Dávid király [*pneumája* – LXX] azzal, hogy Absolon ellen vonuljon, mert megvigasztalódott Amnón miatt, hogy az meghalt” (v.39).

A 14. fejezetben három évet ugrunk időben, s Jóáb tervének részletes leírását találjuk, mellyel célja unokatestvére, Absolon rehabilitálásának kieszközlése, segítőtársa pedig egy „bölc s asszony” (*’issá<sup>h</sup> ḥăkámá<sup>h</sup>*) Tekóából. Jóllehet nem lényegtelen, hogy a specifikusan egy bizonyos városhoz kötődő és a krízisben megoldást hozó bölc s asszony toposza a ciklus végén újra visszatér majd (vö. Ábél városa és annak asszonya – 2Sám 20), számunkra most az idiomatikus nyitómondat érdekes elsősorban: „...mert tudta Jóáb, hogy Dávid figyeli Absolont” (v.1), vagyis Dávid nem tett ugyan lépéseket annak érdekében, hogy hazahozassa a fiát, ugyanakkor szemmel tartotta, figyelte, mit csinál Gesúrban. A tekóai asszony eredményes szereplésének és Jóáb közbenjárásának köszönhetően Absolon hazatérhetett, ám korlátozott mozgástérrel rendelkezett (*szávav*): a király színe elé még évekig nem léphetett (14,24).

A *preludium* második narratív egysége más megközelítésből veszi fel újra a fonalat, és Absolon azon két évének történéseit írja le, miután már hazajött Jeruzsálembe, de még nem kapott audienciát a király előtt: megtudjuk, hogy katonákat szervez maga köré (15,1), illetve megkezdí politikai puccsának előkészületeit (v. 2–6). Ebből a szakaszból a következő információkra szükséges felfigyelni: (1) Absolon már több mint két éve visszatért Jeruzsálembe, a városban szabadon mozog, de nem mehet a király elé. Ezen változtatni szándékozva, (2) kétszer is hívja Jóábot, hogy járjon közben az érdekében a királynál, ám Jóáb másodjára sem jön, mire fel (3) Absolon utasítja az embereit, hogy gyűjtsák fel Jóáb mezejét. A mezőn – mint arról értesülünk – „Jóáb árpája” van (*w<sup>e</sup>lô* – 14,30), míg néhány kézirat, így például a Kennicott, a de Rossi, illetve a kairói genizatóredékek szövege szerint:

„nincs árpa” (*w<sup>e</sup>lô*). Mint már említettük és hamarosan ismét látni fogjuk, mindkét verziót alátámasztja a kontextus. Végül (4) Jóáb eléri, hogy Dávid fogadja Absolont, aki földig hajol a király előtt, a király pedig *megcsókolja* a fiút (v. 33 – vö. Júdas csókja és az árulás szimbolikája). Nem egyedülként azonban. (5) Absolon ugyanis e két év leforgása alatt „ellopja” (*gánav* D) Izrael szívét Dávidtól: lobbitevékenységének középpontjában a jeruzsálemi igazságszolgáltatás lejáratása áll, a titkos szövetségekötések jele pedig a kézfogás, egymás megölelése, és az Absolonnak adott csók. A szakasz tehát Absolon tervének első lépésével zárul: mondvacsinált ürüggyel (ti. áldozatbemutatás szándékával) Hebronba megy, szimbolikusan oda, ahol apja kezdte meg uralkodását, s kürtöt fúvatva királlyá teszi magát. Jóllehet Hebronban nem őriz a tradíció JHWH-szentélyről szóló feljegyzéseket, azonban az ősatyák temetkezési helyeként, Izrael első fővárosaként, illetve Dávid királlyá kenésének színhelyeként *hieros logos*nak (a hely eredetének szakrális hagyományára utaló ’szent szó’) számít. Zsengellér nyitva hagyja ugyan a kérdést – Menachem Haran monográfiájára támaszkodva<sup>441</sup> –, hogy „véletlenül” felejtették-e benne a végleges szövegváltozatban a 2Sám 15,7–9 szakaszát,<sup>442</sup> s bárhogyan is, a narratíva azt egyértelműen jelzi, hogy minderre Dávid uralkodásának, azaz „negyven év végéhez közeledve” kerül sor (2Sám 15,7).

A *preludium* eseménysorának modellálásához ismét Bernáth Árpád tanulmányát hívjuk segítségül. A narratívaegységben olyan modell-állapotokat (ti. komplex tényállásokat) jelenítünk meg, melyekhez értékminőség is társul, s melyek között változásrelációk állnak fenn. A legelvontabb modell szerint a kezdőállapotban ( $A_1$ ) a figurapár ( $F_x$ ;  $F_y$ ) közti viszony egy harmadik szereplő bevonásával és egy bizonyos közbülső esemény ( $A_2$ ) beiktatásával jut el a záróállapotba ( $A_3$ ), ami az eredeti kiindulási állapothoz képest ellentétére változik (vö. Gerald Prince állásfoglalásával a dolgozat 4. 3. *Költői szövegek narrativitásának lehetőségei* c. fejezetében), továbbá a cselekmények lineáris sorozatában az előző szakasz záróállapota a következő egység kezdőállapotának felel meg. A reláció változását „ $\rightarrow$ ” jelzi. Ennek megfelelően a *preludium* eseménysorát a következőképpen modellálhatjuk:

### Cselekmény 1:

$$Sz^+ (F_{Amn}; F_T) \rightarrow Terv (F_{Jón}; F_{Amn}) \rightarrow Gy^- (F_{Amn}; F_T)$$

<sup>441</sup> Menachem HARAN, *Temples and Temple-service in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

<sup>442</sup> ZSENGELLÉR, *A kánon többszólamúsága*, 93.

A 2Sám 13-ban a szerelmes (Sz<sup>+</sup>) Amnón beteges vágyakozásának tárgya húga, Támár. A szerelem beteljesedését egy terv segíti, melyhez Jónádáb ad – egyébként csupán az udvarlásra, s nem az erőszaktételre vonatkozóan! – tanácsokat Amnónnak. Ezt a tanácsot azonban Amnón a gyakorlatba ültetés során önkényesen és gonosz módon írja felül, így mindaddig pozitív vagy semleges karaktere határozottan negatív értékmínőséggel telítődik meg. A fordulat a váratlanul bekövetkező erőszaktételben következik el, mikor is Amnón korábbi szerelme gyűlöletté (Gy<sup>-</sup>) invertálódik, a szép reményű Támár jövője pedig egy szempillantás alatt törik darabokra.

### Cselekmény 2:

$$[CS_1] \rightarrow \text{Bosszú}^- (F_{Ab}; F_{Amn}) \rightarrow \text{Száműzetés} (F_D; F_{Abs})$$

Továbbra is a 2Sám 13-ban olvashatjuk, hogy két év telik el az ominózus eset óta, Absolon pedig mindez idő alatt bosszút forral (13,32). Egészen eddig a pontig Absolon pozitív karaktere (ti. hugának oltalmat adó báty) azonban hirtelen az ellentétére változik: megfontolt, hidegvérű testvérgyilkosként áll az olvasó előtt. Absolont Dávid üldözni kezdi, aki nagyapjához, Talmaj királyhoz, Dávid vazallusához menekül Gesúrba.

### Cselekmény 3:

$$[CS_2] \rightarrow \text{Terv} (F_{Jóáb}; F_{Ték}) \rightarrow \text{Rehabilitálás} (F_D; F_{Ab}) : K^\emptyset (F_D; F_{Ab})$$

A 2Sám 14 tárja elénk azt az eseménysort, mely Absolon helyzetében változást idéz elő, s gesúri száműzetésének végét hozza el három évvel később. A mediátorfigura ezúttal Jóáb, akinek segítője egy „bölc s asszony” Tekóából. Dávid jóváhagyja Jóáb iniciatíváját, és biztosítja őt afelől, hogy Absolonra nem vár vérbosszú, ha hazatér Jeruzsálembe. Jóllehet a záróállapot ugyan feloldja Absolon száműzetését, ugyanakkor annak ténye, hogy nem mehet be a palotába, ezúttal Dávid karakterét gazdagítja: az *apa* megbékélt testvérgyilkos fiával, ám a *király* távolságot tart a köztörvényes bűnözőtől, lényegében nincs közöttük kapcsolat ( $K^\emptyset$ ).

#### Cselekmény 4:

$$[Cs_3] \rightarrow Terv^{1-2} (F_{Ab}; F_{Jóáb}) \rightarrow K^? (F_{Abs}; F_D)$$

A 2Sám 14. fejezetének végén egy újabb eseménysor indul, méghozzá két évvel az után, hogy Absolon hazatérhetett Jeruzsálembe. Ez a cselekmény a király és Absolon kapcsolatának helyreállítását helyezi a középpontba, melyben mediátorfiguraként ismét Jóáb lép fel, azonban nem önszántából. Két alkalommal is küld érte Absolon ( $Terv^{1-2}$ ), amire ő nem reagál készségesen, így Absolon utasítja embereit, hogy motiváció és a kérés nyomatékossítása gyanánt gyűjtsák fel Jóáb árpaföldjét. A terv beválik: Absolon a király elé járulhat – figyeljük meg, a szöveg következetesen, egy versen belül négyszer is „királynak” nevezi<sup>444</sup> Dávidot (v.33) –, szövetségekötésük jeleként pedig megcsókolják egymást. A pozitív végkimenetel azonban csak formálisnak tekinthető: mire a narratívában ide érkezünk, Absolon karakterét teljes mértékben áthatja már a negatív értékminőség, az olvasó pedig – és vélhetően a király is – igen nagy fenntartással kezeli mindazt, amit a fiú tesz. Dávid távolságtartó, hideg magatartását nincs semmi, amivel a narrátor oldani próbálná. Jóáb beszámolójára pragmatikus lépésként, s korántsem a helyreállt szülő–gyermek-kapcsolat jegyében kerül sor a két fél közötti szövetségekötésre.

A *preludium* eseménysorának *narratív magját* azonban csak úgy tudjuk megragadni, ha az iménti négy esemény szintje fölé emelkedünk. Ekkor rajzolódik ki ugyanis előttünk igazán az előtörténet narratív funkciója.

$$\begin{array}{l} \text{rekonstruálható:} \\ \text{7 év} \end{array} \left\{ \begin{array}{l} K^+ (F_D; F_{Abs}) \rightarrow [\text{Amnón, Támár, bosszú}] \rightarrow K^- (F_D; F_{Abs}) \\ K^- (F_D; F_{Abs}) \rightarrow [Jóáb^{1-2}] \rightarrow K^? (F_D; F_{Abs}) \end{array} \right.$$

A *preludium* konkrét célja tehát egyfelől néhány cselekmény bemutatása által segíteni az olvasót a karakteralkotásban azáltal, hogy értékminőséget tesz hozzárendelhetővé az egyes figurákhoz (F), másfelől azonban cél ingoványos alapra helyezni ( $K^?$ ) a Dávid és Absolon

<sup>444</sup> A biblikus narrátor által gyakran választott technikáról, a megnevezés szignifikáns szerepéről lásd: BAR-EFRAT, *Narrative Art*, 39.

közötti, alapvetően jónak vélt kapcsolatot ( $K^+$ ) is. A *preludium* végén ugyanis kétséges, mennyiben konszolidálódott a helyzet Jóáb közbenjárásainak folytán, ahogyan az is, hogy a Dávidban egymással versengő királyi és apai identitás konfliktusa mikor válik kibékíthetővé (ha kibékíthetővé válik egyáltalán). A történetet először olvasó sejtése azonban határozott és erős: Absolon nem őszinte *apjával*, ahogyan a *király* sem őszinte alattvalójával. Sötét felhők gyülekeznek az égen.

**Költői korpusz.** A Ps 1—2 anonim zsoltárként áll a *Zsoltárok könyve* élén, s bár az őket szorosabban is egységbe foglaló keretes szerkezetük nyilvánvaló, az Újszövetség önálló költeményként (vö. ApCsel 13,33), a második zsoltárra pedig egyértelműen dávidi műként hivatkozik (vö. ApCsel 4,25). A kutatásban konszenzus van érvényben a tekintetben, hogy a Ps 1 a gyűjtemény redakciójának utolsó fázisában, egyértelműen bevezető jelleggel került a *Zsoltárok könyvének* élére, ám az már vitatott, hogy ebben a funkcióban osztozik-e vele a Ps 2. Reindl meglátása szerint például a Ps 1 nem is valódi zsoltár a fogalom hagyományos értelmében, hanem egy bölcsességi tanköltemény, egyetemben a Ps 150-nel, melyet kifejezetten az inklúzió céljával állítottak a gyűjtemény szélső pontjaira.<sup>445</sup> Brueggemann is törekszik szeparálni a két zsoltárt a könyvet meglátása szerint strukturáló teológiai koncepció alapján: a Ps 1; 73 és 150 az engedelmességből a dicsőítésbe vezetik a zsoltárok olvasóit.<sup>446</sup> Hasonló megfontolásból emeli ki Westermann a gyűjteménynek egy korábbi fázisban keretet adó Ps 1-et és Ps 119-et,<sup>447</sup> majd pedig Childs-nál<sup>448</sup> – és Millernél, McCann-nél – találkozunk a két zsoltár konszekúciójában okot találó értelmezéssel is: a Ps 1 tanköltemény (*instruction*), míg a Ps 2 megvilágítja, mit is kell megtanulni (ti. a lázadásról és Isten örökkévaló uralmáról).

Elemzésünkben rámutatunk, hogy függetlenül az utolsó redaktor megfontolásaitól, strukturális és tematikus szempontból is igazolható a két önálló zsoltár szoros összetartozása, így – még ha esetleg külön fázisban, eltérő megfontolásból kerültek is egymás mellé – társításuk a gyűjtemény élén tökéletes párosítást, egy nagyszabású nyitányt

<sup>445</sup> Joseph REINDL, „Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen: Ein Beitrag zum Verständnis der Sammlung des Psalters”, in: J. A. EMERTON (ed.), *Congress Volume, Vienna, 1980* (VTSup, 32; Leiden: Brill, 1981), 333—56, idézi: Norman WHYBRAY, *Reading the Psalms as a Book* (Sheffield: Sheffield, 1996), 19.

<sup>446</sup> Walter BRUEGGEMANN, „Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon”, in: *JSOT* 50 (1991), 63—92, idézi: WHYBRAY, *ibid*, 24.

<sup>447</sup> Claus WESTERMAN, „Zur Sammlung des Psalters”, in: *Theologia Viatorum* 8 (1962), 278—84, idézi: WHYBRAY, *ibid*, 18.

<sup>448</sup> Brevard Springs CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London: SCM Press, 1979), 508—23, idézi: WHYBRAY, *ibid*, 18.

eredményezett, mely ezen felül kapcsolatba hozható a *Sámuel* könyvében leírt háttérnarratívával (is). Elsőként a két zsoltárt strukturálisan összekapcsoló elemekre irányítjuk a figyelmet, majd ezt követően rámutatunk azokra a karakterjegyekre, melyek a költői szövegből indulva a háttérnarratíva irányában építenek ki kapcsolatot.

Ps 1	Ps 2
<p><sup>1</sup><b>Boldog ember az, aki nem jár a bűnösök tanácsa szerint, nem áll a vétkesek útjára, és nem ül a csúfolódók székére,</b></p> <p><sup>2</sup><b>hanem az ÚR törvényében gyönyörködik, és az ő törvényéről elmélkedik éjjel-nappal.</b></p> <p><sup>3</sup><b>Olyan lesz, mint a folyóvíz mellé ültetett fa, amely idejében megtermi gyümölcsét, és nem hervad el a lombja. Minden sikerül, amit tesz.</b></p> <p><sup>4</sup><b>Nem így járnak a bűnösök, hanem úgy, mint a pelyva, amelyet szétszór a szél.</b></p> <p><sup>5</sup><b>Ezért nem állhatnak meg a bűnösök az ítélet idején és a vétkesek az igazak közösségében.</b></p> <p><sup>6</sup><b>Mert ismeri az ÚR az igazak útját, a bűnösök útja pedig semmibe vész.</b></p>	<p><sup>1</sup>Miért tombolnak a népek, milyen hiábavalóságot terveznek a nemzetek?</p> <p><sup>2</sup>Összegyűlnek a föld királyai, a fejedelmek együtt tanácskoznak az ÚR ellen és felkentje ellen:</p> <p><sup>3</sup>Dobjuk le magunkról bilincseiket, tépjük le köteleiket!</p> <p><sup>4</sup>A mennyben lakozó kineveti, az ÚR kigúnyolja őket.</p> <p><sup>5</sup>Majd így szól hozzájuk haragjában, izzó haragjában így rémíti meg őket:</p> <p><sup>6</sup>Én kentem föl királyomat szent hegyemen, a Sionon!</p> <p><sup>7</sup>Kihirdetem az ÚR végzését. Ezt mondta nekem: Az én fiam vagy! Fiammá tettelek ma téged!</p> <p><sup>8</sup>Kérd tőlem, és neked adom örökségül a népeket, birtokul a földkerekséget.</p> <p><sup>9</sup>Összetöröd őket vasvesszővel, szétfúszod, mint a cserépedényt!</p> <p><sup>10</sup>Azért ti, királyok, térjetelek észhez, okuljatok, ti, bírái a földnek!</p> <p><sup>11</sup>Félelemmel szolgáljátok az URat, reszketve vigadjatok!</p> <p><sup>12</sup>Csókoljátok a fiút, hogy meg ne haragudjék, és el ne pusztuljatok az úton. Mert hamar föllángol haragja, de mind boldog, aki hozzá menekül!</p>

### 3. ábra Az engedelmesség és lázadás következményeinek egyéni és társadalmi vetülete (Ps 1–2, RUF)

A Ps 1–2 között három formában épül ki szoros összetartozás. Először is, formai szempontból szorosabban is összekapcsolják a két zsoltárt olyan *hasonlóságok*, melyek mindkét zsoltárban konkrétan vagy minimális módosítással jelennek meg:

- (1) Fonémák: **gutturálisok:** 'szolgál' (*ávaḏ*) – 'elpusztul' (*ávaḏ*), **szibilánsok a kulcsszavakban:** 'fa' (*éc*), 'sikerül' (*cálah*), 'gúnyol' (*léc*), 'pelyva' (*móc*), 'szétszór' (*pûc*), 'előáll' (*jácav* HtD), 'titokban tanácskozik' (*jászad* N), 'bilincs' (*môszér*), 'eszmél' (*šázakal* H), 'nevet' (*šázahaq*), 'okul' (*jászar* N), 'beiktat' (*nászak*), 'Sion' (*cijjôn*).
- (2) Lexémák: 'elmélkedik', 'mormol' (*hágaḥ*), 'ül', 'lakik' (*jásav*), 'elvész' (*ávaḏ*), 'út', 'életmód' (*derek*).

- (3) Struktúra: **az aposztázia hármassága** (*l'ó + perfectum – 1,1*)  
**az igazak „fa”-sorsának hármassága** (*imperfectum – 1,3*),  
**főméltóságok korrekciója és az esetleges szankció** (*5x imperativus, 1x imperfectum – 2,10–12a*).

Másodszor, nemcsak rendszerszintű egyezés, de következetesen alkalmazott *ellentétek* is hasonló hatást érnek el:

- (1) Időjelölés: **általános || konkrét** (*b<sup>el</sup>ittô – 1,3; 'áz, 'attá<sup>h</sup>, hajjôm – 2,5.7.10*).  
(2) Az elmélkedés (*hágá<sup>h</sup>*) tárgya: **'Tóra' || 'üresség'** (*tôrd<sup>h</sup> – 1,2; rîq – 2,1*).  
(3) Az elfoglalt pozíció (*jásab*): **a földi ember és 'gúnyolódók széke' || 'egekben lakozó'** (*môsáv lécîm – 1,1; jôséw bassámajim – 2,4*).  
(4) Az isteni szó helye: **belső 'Tóra' || külső 'rendelet'** (*1,2; hóg – 2,7*).

Végezetül, a két művet összekapcsolja a közös tartalom: mindkét zsoltár az emberi sors kifutásának kérdésével foglalkozik, azt pedig a társadalom legalsó és legfelső szegmenseiben, a földi populáció egészére vetítve egyaránt vizsgálja.

A Ps 1 az individuumra morálisan fókuszál („fa” ember, „pelyva” ember), míg a Ps 2 horizontálisan, tehát etnikai-globális szintre („nemzetek”, „népek”, „ország[ok]”), és vertikálisan, vagyis társadalmi rétegződés szempontjából is („királyok”, „fejedelmek”, „bírák”) nyitja a látómezőt, geopolitikai színt kölcsönözve annak. A Ps 1 az egyéniről beszél (igék: *singularis*), míg a Ps 2 kollektivizál (igék: *pluralis*), a folyamat pedig, amit leírnak a zsoltárok, az aposztázia folyamata, mely megosztást hoz az emberiségben. A Ps 1 nagy hangsúlyt fektet a következmények leírására, mintegy elrettentésül, mindkét zsoltár központi üzenete pedig az, hogy még van idő változtatni, bárhol is tart az ember: miként a „fa” emberek is „sorstranszplantáción” átesett, immáron „átültetett” (*sátal*) emberek, úgy a társadalmi főméltóságok is figyelmeztetést kapnak, hogy a függetlenedési törekvéseiket „most” (2,10) hódolattal írják felül, még mielőtt kigyullad a „hirtelen” harag, és „elvész az út”, a sors pedig megpecsételődik.

Ez a költői téma önmagában is kiváló felütés a *Zsoltárok könyvéhez*, ám a Sámuel-narratíva háttéréből is szépen kiemelkedik, melynek második könyvében egy egyéni és társadalmi szinten is tapasztalható morális határátlépés folyamata kerül bemutatásra: az egyéni érdekvédelemből vagy eltúlzott jogsérelemből véghezvitt vérontás vagy bosszú intézménye egyre több áldozatot követel. Az egyéni sorskérdések, a bűnök utáni

„transzplantáció”, vagyis helyreállítás (pl. Dávid és Uriás, Jóáb számtalan gyilkossága, Abísaj állandó ölni vágyása) összefonódik a kérdés Izrael egészét érintő politikai vetületével, a nemzeti sorssal, mely a könyv végén hároméves éhínségben és háromnapos járványban manifesztálódik. A Ps 2 azonban közvetlen utalást is tartalmaz Absolon történetére vonatkozóan, aki leendő „bíróként” pozicionálja magát a nép előtt (2Sám 15,4), megnyerve Izrael főembereinek szívét, „titokban tanácskozva afelől”, hogy „leszaggassák magukról” Dávid, az Úr „felkent királyának” köteleit. Ne felejtsük el, hogy Absolon három évet töltött Gesúrban, nagyapja azonban vazalluskirály, így a Ps 2-t nyitó képek (ti. a főméltóságok titkos tanácskozása) akár arra is rámutathat, ki bujtotta fel Absolont, s pontosan hol és mikor dolgozhatta ki lázadásának tervét. A zsoltárt záró képek is erősen evokálják a háttérnarratívát: az Absolonnal szövetkező fejedelmek kezet adnak, és „megcsókolják a fiút” (15,5), akinek „haragja hirtelen fellobbanhat”, akárcsak Jóáb mezeje. A „fiút” azonban nemcsak a kollaboránsok, de saját apja is megcsókolta, nem sejtve, hogy ezzel önnön elárultatásának szolgáltatja ki magát (14,33 – vö. az áruló csók motívumát, pl. az Újszövetségben Júdásnál).

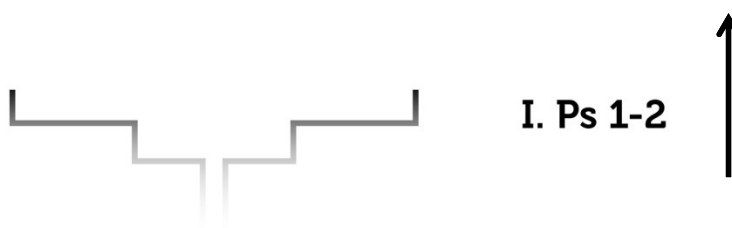
A Ps 1—2 azonban nemcsak az Absolon-ciklushoz kapcsolódik, de kiváló átmenetet is teremt a Héber Biblia két utolsó szerkezeti egysége, a Próféták és az Írások között. *Malakiás* 3. fejezetében ugyanis a következő témák tűnnek fel: eltávolodás a „rendeletektől” (3,6) és visszatérés „most” (3,15) „Mózes tórájához” (3,22), a szent nép „gójjá” lett (3,9), az egek áldása, a termőföld gyümölcse elzáratott (*rîq* – 3,10), ám ha visszatérnek az ÚRhoz, a gonoszok „porrá lesznek a talpaik alatt” (Mal 3,21). A gonoszok sorsának diszperzálódó jellege (ti. szétszórt pelyva, összetört agyagedény, por, szertefoszló életpálya) a Ps 1—2-ben is nyomatékos kifejezést nyer. Ami pedig a leginkább feltűnő *Malakiás* üzenetében, az az apa-fiú nexus említése: „és fordítom az apák szívét a fiak irányába” (vö. 2Sám 14,1 és Mal 3,24).

Mint arra Bernáth tanulmányának ismertetésénél már utaltunk, a fejezet elején bemutatott, sematikus ábra a korpusz mélyebb megismerésével tovább pontosítható, a szükséges mértékben komplexebbé dolgozható át.

A Ps 1—2 szerkezetét és témáját szemléltető részletgazdagabb – és ezúttal alulról építkező – ábránk immáron tehát a narratív információkat is hivatott vizualizálni: homályos sziluettje, mely fokozatosan konkretizálódik, a blokk bevezető szerepét tükrözi. Egyfelől az Írások felől érkezve, másfelől pedig a háttérnarratíva viszonyában, melyben az előtörténettel



feleltethető meg az I. blokk. A lépcsőzetesség – a modell során egyetemesen – a zsoltárok darabszámára utal. A keresztmetszet az adott zsoltárban alkalmazott horizontális fókuszváltozást tükrözi: a Ps 1 esetén ez igen szűk (individuális), mely a Ps 2-ben globális-etnikai perspektívát kap (kollektivizálódik), az ezzel együtt járó lépcsőzetes emelkedés pedig a fókuszváltás vertikális dimenzióját követi (a Ps 1-ben az átlagember szintjéről a társadalom felsőbb köreibe lépünk, a megszólítottak a nemzetek főméltóságai). A jobb oldalon álló nyíl a „haladási irányt” mutatva arra utal, hogy a következő blokkok erre az alapra építkeznek a továbbiakban.



4. ábra A Ps 1—2 modellje

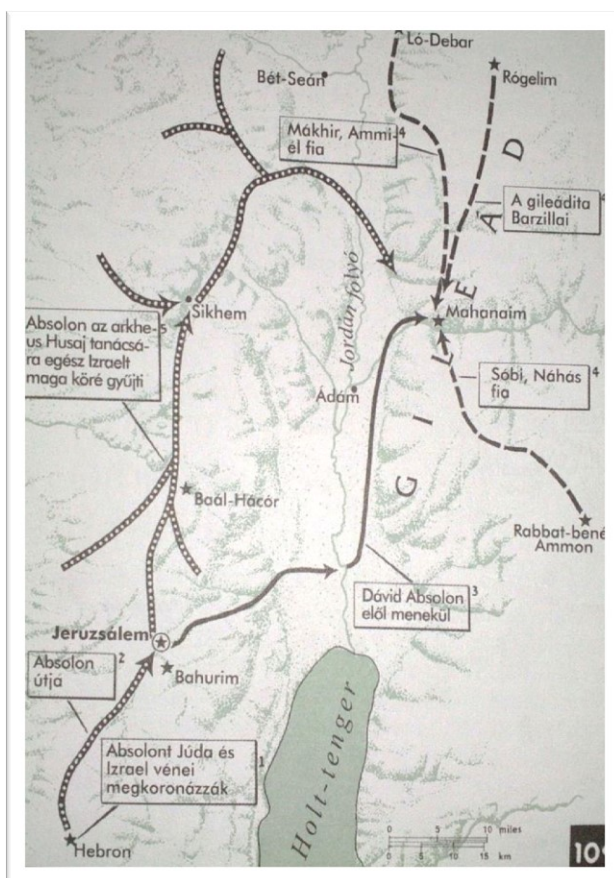
*Malakiás könyve* felől érkezve tehát a legszűkebb keresztmetszeten, vagyis az emberi sors individuális-szinguláris nézőpontja mentén „lépünk be” a *Zsoltárok könyvébe*, mely sorskérdés a Ps 2-re „emelkedve” már horizontálisan is kiterjed, vagyis egyetemessé válik: etnikai és geopolitikai színezetet kap.

#### 5. 2. 4. Dávid menekülése: 2Sám 15,14—17,29 // Ps 3—6

**Próza korpusz.** Az Absolon lázadását ténylegesen leíró szakasz a 2Sám 15,10-tel kezdődik, a főbb események pedig a következők: Dávid és emberei fedett fővel, gyalog és mezítláb menekülnek Jeruzsálemből (*báraḥ* – v.14.30), Dáviddal pedig idegenlégiós katonái is sorsközösséget vállalnak. A *gitteus* Ittai szavai erőteljesen evokálják Ruth és Naomi ismert párbeszédét: „ahová te mész, oda megyek én is” (vö. intertextusa: Ruth 1,16—17), Dávid pedig valaha mondott legrövidebb imája a hangzik el a 31. versben, melyben Ahítófel tanácsának megíúsításáért könyörög. Kiemelkedik Cíbá alakja, aki – azon túl, hogy élelmet és öszvéreket hoz Dávidnak a hatékonyabb menekülés érdekében – urát, Mefibósetet keveri gyanúba Dávid király előtt (16,1—4), amit el is fogad Dávid, és Cíbára ruház át mindent, ami

korábban Mefibóseté volt. Ezután érkezik Simí, a benjámini férfi, aki kövekkel hajigálja, szidja és átkozza a királyt (v.11). Érdekes, hogy míg Dávid közben Bahúrímon halad át, Simí a hegy másik oldalán *Célába* tart („átellenben” – RUF), *száraz port* rugdosva (v.13): Célá az appendixben a saulidák temetési helyeként tér majd vissza, míg a „száraz por” – ahogy már említettük – utalásként értelmezhető a már fennálló éhínség tényére. Mikor Dávid és seregének pihenőjére (*náfas* N – v.14) végre sor kerül Ajefímben („fáradtan” – RUF), a Dávidot követő narráció megszakad, és visszaugrunk a fővárosba: Absolon bevonul Jeruzsálembe, és bizalmába fogadja a Dávid által téglaként hátrahagyott embert, Húsajt. A városneveket mindkét esetben köznévi értelemben hozza a revideált új fordítás (RUF).

A tanácsadás köré építkező narratív egységben Ahítófel és Húsaj tanácsai két-két szakaszt alkotnak. Fontos felfigyelni a következőkre: (1) Ahítófel két tanácsot is ad Absolonnak. Az első Dávid ágyasaira vonatkozott (v.21), míg a másik értelmében azonnal üldözőbe kell venni Dávidot. Ahítófel úgy fogalmaz, „még éjjel”, ami segít rekonstruálni a narratíva idősémáját. (2) Ahítófel első tanácsát Absolon nem is haboz gyakorlatba ültetni: a



5. ábra Dávid menekülésének útvonalai  
(*Bibliai atlasz*, 109)

palota tetőteraszán baldachint építenek, s a fiú apja ágyasaival hál. Ahítófel második tanácsát azonban – mely a hetvenes éveiben járó Dávidra az iméntinél jóval nagyobb és konkrétabb fenyegetést jelent – érdekes módon Absolon és Izrael vénei is jóváhagyják ugyan, ám – szinte érthetetlen módon – Absolon ezek után behívhatja Húsajt is (vö. intertextusa: Akháb, Josafát és Mikeás – 1Kir 22,15–28), aki aztán Absolon büszkeségére játszva sereggyűjtést javasol, melynek élén a délceg királyfi győztes hadvezérként vonulhatna apja ellen. Húsaj előadása rendkívül patetikus, s nem szűkölködik bravúros retorikai fogásokban, végül annyira magával ragadja hallgatóságát,

hogy nagy hévvel vetik el Ahítófel javaslatát. Ezzel Dávid korábbi imája, melyet az Olajfák hegyére menet mondott (vö. 15,31), Ahítófel *második* tanácsára vonatkozóan nyer meghallgatást. Miután Ahítófel tanácsát megghiúsította Húsaj, üzen Dávidnak, hogy ne pihenjen meg, folytassa a menekülést, amíg Absolon sereget gyűjt. Dávid „reggelre” kel át a Jordánon, tehát elűzetésétől kezdve lassan letelik az első 24 óra.

Húsaj ezt követően híreket küld Dávidnak, ám a két kémét lefűlelik, így Ahímaác és Jehónátán Bahúrímiban egy kútba bújva menekül meg Absolon őket kereső katonái elől (2Sám 17,18). A kémeket bűjtató asszony a katonákat egy már ismerős „mesével” dezinformálja: a két férfi átkelt a patakon (*mîkal!* – vö. Míkal, 2Sám 21), siessenek utánuk, hogy utolérjék őket (vö. intertextusa: Ráháb és Jerikó izraeli kémeket kereső katonái – Józs 2). Dávid és serege időközben másodjára is hadtápellátásban részesül, ezúttal Sóbi, Mákír és Barzillaj jóvoltából, ami erővel tölti fel valamennyiüket a közelgő ütközetben rájuk váró megpróbáltatások előtt.

A II. blokk cselekményeit figyelve feltűnhet, hogy Absolon tényleges lázadásának bemutatása még a *preludium* szakaszára esik, s ott is igen szűkszavúan érinti a témát a narrátor. Az elbeszélés valódi fordulópontja tehát nem a puccs végrehajtása, hanem az a pillanat, amikor Dávid felismeri: ha Jeruzsálemben marad, a fia megöli, ezért azon nyomban menekülnie kell (2Sám 15,14). A prózai narratíva tehát Dávid-centrikusan vázolja az eseményeket, melyeknek jöllehet ő maga itt elszenvedője, mégsem marginalizált figurája. A blokk alaphangulatára kezdetben az éhínség, a zaklatottság és a hangos zokogás (2Sám 15,23.30), majd pedig a végéhez közeledve a kimerültség, fáradtság, elgyötörtség lesz jellemző (2Sám 16,14), míg végül Mahanajimban újra biztonságba kerül a király. Az egység keretes szerkezetét dominánsan ez a téma határozza tehát meg.

**Biztonság<sup>Jeruzsálem</sup> (F<sub>D</sub>) → Menekülés → Biztonság<sup>Mahanajim</sup> (F<sub>D</sub>)**

A keretezést kiegészíti a szakasz kezdő- és végpontján a két hadtápellátmány átadása (ti. Cíbától és Barzillajtól), valamint a kémek és téglák hátrahagyása Jeruzsálemben, majd valamennyiük megérkezése Mahanajimba, lelepleződésük után. Ebben a blokkban tűnik fel először Amász (2Sám 17,25), Absolon unokatestvére, akit a Dáviddal tartó Jóáb (másik unokatestvérük) helyére az önjelölt király főkapitánynak nevez ki. Amász tragédiája, hogy sem az Absolon által kínált tisztjét, sem később a Dávid által kínált tisztségét (2Sám 19,13)

nem tudja pár napnál tovább betölteni, lévén itt Absolon közeli halála akadályozza meg a karrier kibontakozását, majd pedig később Jóáb fogja meggyilkolni a frissen hivatalába lépő Amásztát (2Sám 20,9—10).

A narratíva rekonstruálható ideje egy, legfeljebb két nap, ezalatt Jeruzsálemből Mahanajimba ér Dávid, illetve Absolon Ahítófel első tanácsát megfogadva aztán mégis Húsaj javaslatát követi, és sereggyűjtésbe kezd. Ez a rövid szakasz azonban részletgazdag leírásban tárul az olvasó elé, ami a narrációban a lassítás (*slow down*) érzetét kelti, egyszersmind a feszültség fokozásával jár. A tényleges menekülés során a narratív mag (lásd: fent) hét Dávid-fókuszú epizóddal dúsul: az események pörögnek, az idő viszont vánszorog. A hét epizód a következő:

- (1) a gáti Ittaj hűségesküje (15, 18—22)
- (2) a frigyláda visszaküldése (15,24—29)
- (3) az arki Húsaj visszaküldése téglaként (15,32—37)
- (4) Cíbá ellátmányt hoz, és gyanúba keveri Mefibósetet (16,1—4)
- (5) Simí szidalmazza Dávidot (16,5—13)
- (6) a két kém híradása, lebukása, megmenekülése, végül eljutása Dávidhoz (17,15—21)
- (7) Barzillaj és barátainak ellátmánya (17,27—29).

Felhívánk a figyelmet, hogy a II. blokk azon eseményei viszont, melyek Jeruzsálemben történnek ez idő alatt, Dávid számára ismeretlenek, kivéve természetesen Húsaj sikeres szabotázs-akciójának tényét: az Absolon-adminisztráció feláll (16,15—19), Ahítófel első tanácsa (16,20—23), Ahítófel második tanácsa és annak elvetése (17,1—14), Ahítófel öngyilkossága (17,23), Amász kinevezése (17,25). Ezt a feltételezést a narratíva későbbi pontjai is alátámasztják: Absolon halála után Dávid is előlépteti Amásztát, csak hogy Jóábtól megszabadulhasson (2Sám 19,13), illetve Dávid először félreérti a halálhírt hozó követ szavát (2Sám 18,29 – lásd: a héber eredetit és az elemzést később).

**Költői korpusz.** A Ps 3 feliratával lépünk be tehát az Absolon-ciklus azon pontjára, mikor Dávid Jeruzsálemből kimenekül, s egészen a döntő csata előtti éjszakáig terjedő időszak eseményeire vonatkozóan olvashatjuk Dávid reflexióit. A Ps 3—6 mindegyike epigráf, s mint dolgozatunk korábbi pontján kifejtettük, Dávidot nem szerzői minőséggel ruházza fel, hanem narratív utasításként értelmezendő: „Dávid [történeté]hez” kapcsolódik (lásd a dolgozat: 1. 2. *Pszeudonímia és a feliratok: Dávid, mint narratív funkció* c. alfejezetét), s mint látni fogjuk, azokban az üldözött apa és király belső emberének vívódásai nyernek költői mélységben kifejezést. A Sámuel-narratíva egyértelműen az eseményekre fókuszál, s ha

megfigyeljük, azoknak Dávid korántsem formálója, sokkal inkább elszenvedője. A hetvenes éveikhez közeledő király azonban imában harcol: önmagával és helyzetével, mentális és fizikai állapotára pedig az egymást követő zsoltárok adnak négy ízben rálátást.

Bar-Efrat a biblikus narrátor működése kapcsán is érinti a szereplők mentális állapotának leírását (*stasis*) érintő gyakorlatot, ugyanakkor rámutat, hogy a karakter tudatában, lelkében zajló folyamatok (*processes*) bemutatása soha nem képezi a biblikus narratíva konkrét tárgyát.<sup>450</sup> A kérdést korábban már magunk is tárgyaltuk Rimmon-Kenan és Chatman, valamint a narratíva magjaként meghatározható változás jelensége kapcsán (lásd a dolgozat: 4. 3. *Funkcionális dublettek: Ps 18 // 2 Sám 22* c. alfejezetét), de említést tesz róla Monique Morgan is, mikor a prózai és költői narráció közötti alapvető különbséget világítja meg („lyric moment” – lásd a dolgozat: 4. 1. *Költői szövegek narrativitásának lehetőségei* c. alfejezetét). Bar-Efrat is megerősíti tehát, hogy a biblikus történetalkotó csupán futó pillantások („brief glimpses”) erejéig enged betekintést a karakter belső életébe, időről időre informálva az olvasót a karakter tudatának („mind”) aktuális helyzetéről,<sup>451</sup> ezen pillanatképek sorozata azonban mozgóképpé (*process*) olvad össze, és elevenedik meg, ahogyan egymás után, folyamatában olvassuk a zsoltárokat. Más szempontból, a prózai korpuszban külső fokalizáció történik: a narrátor időn és téren felülemelkedve, szereplői helyett beszélve (*indirect speech*) mutatja be az eseményeket, karakterei viselkedésükből, magatartásukból, tetteikből ismerhetők meg. Ezzel szemben a költői narratíva belső fokalizációjával a narrátor jelenléte az érzékelhetetlenségig háttérbe szorul, szereplői maguk beszélnek a maguk érdekében (*direct speech*), az olvasó tudatában pedig az ábrázolt karaktert nem külső, hanem belső meghatározottságot kap: beszédtevékenységen kívül ugyanis nem rendelhető hozzá egyéb cselekmény.<sup>452</sup>

Mivel dolgozatunk olvasói nagy valószínűség szerint a biblikus narratívák és zsoltárok közeli ismerő(se)i, így külön kihívást jelent új szemmel, egy új konstelláció fényében találkozni ezekkel a szövegekkel. A nehézségek leküzdését azonban új felismerések jutalmazták. Elemzésünk deklarált célja, hogy – e munkát és a zsoltárokat – olvasót meggyőzzük afelől: a Ps 3–10 szűkebben definiált korpusz eddig még nem látott, új arcában gyönyörködhetünk, amennyiben az azokban megszólaló hang mellett a menekülő Dávidot

<sup>450</sup> BAR-EFRAT, *Narrative Art*, 22.

<sup>451</sup> BAR-EFRAT, *ibid*, 22.

<sup>452</sup> RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction*, 78.

övező lármát, a nép zaklatottságát, sóhaját és az Absolon ellen vívott csata zaját, majd pedig a híreket váró öreg Dávid szívdobogását is halljuk.

Ps 3	Ps 4	Ps 5	Ps 6
<sup>1</sup> Dávid zsoltára, abból az időből, amikor fia, Absolon elől menekült.	<sup>1</sup> A karmesternek: Húros hangszerre. Dávid zsoltára.	<sup>1</sup> A karmesternek: Fúvós hangszerre. Dávid zsoltára.	<sup>1</sup> A karmesternek: Mély hangú húros hangszerre. Dávid zsoltára.
<sup>2</sup> URam, mily sok ellenségem van, mily sokan támadnak rám! <sup>3</sup> Sokan mondják rólam: Nem segít rajta Isten! (Szela.) <sup>4</sup> De te, URam, pajzsom vagy nekem, dicsőségem, aki fölemeled fejem. <sup>5</sup> Hangosan kiáltok az ÚRhoz, és ő meghallgat szent hegyén. (Szela.) <sup>6</sup> Lefekszem, alszom és fölébredek, mert az ÚR támogat engem. <sup>7</sup> Nem félek a sok ezernyi néptől, amely körülvelt engem. <sup>8</sup> Állj mellém, URam, szabadíts meg, Istenem! Hiszen te vered arcul minden ellenségemet, kitördeled a bűnösök fogait! <sup>9</sup> Az ÚRtól jön a szabadítás. Legyen áldásod népeden! (Szela.)	<sup>2</sup> Hallgass meg, ha hozzád kiáltok, igazságos Istenem! Szorult helyzetemből adj nekem kiutat, könyörülj rajtam, hallgass meg imámat! <sup>3</sup> Ti, emberek! Meddig gyalázzátok dicsőségemet? Meddig szeretik az üres beszédet, meddig törekedtek még hazugságra? (Szela.) <sup>4</sup> Tudjátok meg, hogy az ÚR csodákat tesz hívével! Meghallgat az ÚR, ha hozzá kiáltok. <sup>5</sup> Ha felindultok is, ne vétkezzetek! Gondolkozzatok el fekvőhelyeteken, és csillapodjatok le! (Szela.) <sup>6</sup> Igaz áldozattal áldozzatok, és bízzatok az ÚRban! <sup>7</sup> Sokan mondják: Bár jó napokat látnánk, és ránk ragyogna orcád világossága, URunk! <sup>8</sup> Nagyobb örömet adsz szívembe azokénál, akiknek bőven van búzájuk és boruk. <sup>9</sup> Békében fekszem le, és el is alszom, mert csak te adod meg, URam, hogy biztonságban élhessek!	<sup>2</sup> Figyelj beszédemre, URam, vedd észre sóhajtozásomat! <sup>3</sup> Figyelj hangos kiáltásomra, Istenem, királyom, mert hozzád imádkozom! <sup>4</sup> Hallgass meg szavamat reggel, URam, reggel eléd készülök, és várlak. <sup>5</sup> Istenem, te nem leled örömöd a bűnben, nem talál otthonra nálad a gonosz. <sup>6</sup> Nem állhatnak meg szemed előtt a dicsekvők, gyűlölisz minden gonosztevőt. <sup>7</sup> Elpusztítod a hazudozókat; a vérszomjas és álnok embert utálja az ÚR. <sup>8</sup> De én bemegetek házádba, mert te nagyon szeretsz engem, és szent templomodban leborulok, mert tisztellek téged. <sup>9</sup> Vezess, URam, igazságodban, mert ellenségeim vannak, egyengessd előttem az utat! <sup>10</sup> Mert nem jön ki szájukon őszinte szó, belül romlottak, nyitott sír a torkuk, sima a nyelvük. <sup>11</sup> Derítsd ki vétküket, Istenem, bukjanak bele fondorlataikba! Taszítsd el őket sok vétkük miatt, mert ellened lázadtak! <sup>12</sup> Mind örülnek majd, akik hozzád menekülnek. Örökké ujjonganak, mert oltalmazod őket. Örvendeznek általad, akik szeretik nevedet. <sup>13</sup> Mert te, URam, megáldod az igazat, körülveszed kegyelmeddel, mint pajzzsal.	<sup>2</sup> URam, ne feddj meg haragodban, ne ostorozz indulatodban! <sup>3</sup> Kegyelmezz, URam, mert elcsüggedtem, gyógyíts meg, URam, mert reszketnek tagjaim! <sup>4</sup> Lelkem is csupa reszketés, és te, URam, meddig késel? <sup>5</sup> Fordulj hozzám, URam, mentsd meg életemet, szabadíts meg, mert irgalmas vagy! <sup>6</sup> Mert a halál után nem emlegetnek téged, ki ad hálát neked a sírban? <sup>7</sup> Belefáradtam a sóhajtozásba. Egész éjjel könnyekkel áztatom ágyamat, könnyeimmel öntözöm fekvőhelyemet. <sup>8</sup> Szemem elhomályosodott a bánattól, fénye megtört sok ellenségem miatt. <sup>9</sup> Távozzatok tőlem mind, ti, gonosztevők, mert meghallotta az ÚR hangos sírásomat! <sup>10</sup> Meghallgatta könyörgésem az ÚR, imádságomat elfogadta az ÚR. <sup>11</sup> Megszégyenül és reszketni fog nagyon minden ellenségem, meghátrál és megszégyenül egy pillanat alatt!

6. ábra Dávid lelkiállapotának pillanatképei menekülésének ideje alatt (Ps 3–6, RUF)

A II. blokkban már előre- és visszautaló szerkezeti kapcsolóelemek is kimutathatók, melyek ezt a négy zsoltárt szorosabban is összekötik a Ps 1–2 és a Ps 7–18 további blokkjaival. Mivel azonban még csak az első két zsoltár tekinthető az olvasás – és bemutatás

– lineáris folyamatában „ismertnek”, így mindig a visszafelé mutató kapcsolóelemeket nevezzük meg.

	Ps 3	Ps 4	Ps 5	Ps 6
'lélek' ( <i>nefes</i> )	„sokan mondják lelkem felől” (3,3)			„lelkem igen meghábordott” (6,4)
	Dávid bizakodása, bátor megvallása a szakasz végére elpárolog			
'ellenség' ( <i>'ójeb</i> )	„állon vágod minden ellenségemet” (3,8)			„meghábordnak nagyon minden ellenségeim” (6,11)
	az üldözött állapot a szakasz egésze alatt fennáll			
<i>imperativus</i> + JHWH + 'szabadíts meg engem' ( <i>hōsī'ēnī</i> )	„kelj fel, URam, szabadíts meg engem (3,8)			„térj vissza, URam [...] szabadíts meg engem” (6,5)
	a szakasz elején Dávid még intervenciót szorgalmaz, a szakasz végére azonban úgy érzi, mintha teljesen elfordult volna tőle az ÚR			

7. ábra A Ps 3—6 blokkot kívülről keretező tényezők

Mivel az I. blokk csak két zsoltárt érintett, így a strukturális kapcsolóelemek relációit ebben a négy tagot számláló blokkban már differenciáltabban kell meghatároznunk. A zsoltárok közötti összetartozás két alapformában valósulhat meg: a blokk határait teszi konkrétabbá a keretezés (ti. csak a blokk első és utolsó zsoltárában megjelenő elem), mely mintegy külső burkot alkot valamennyi, egymás mellett sorakozó egység körül („külső keretezés”). Ezzel szemben a blokk határain belül is erős szerkezeti kapcsolatok épülnek ki: például *átvezetés*, amennyiben az előrébb pozícionált zsoltár bizonyos elemei megjelennek a közvetlenül mögötte álló zsoltárban is (vö. J. A. Alexander definíciója a dublett fogalmáról<sup>453</sup>). Ennek variánsa a *szekvencia*, mikor is az adott motívum három egymást követő zsoltárban található meg (vö. „triplett”), illetve egy speciálisabb változata az ölelés, vagyis a motívum első és a harmadik zsoltárban történő feltűnése.

	Ps 3	Ps 4	Ps 5	Ps 6
lexikai átvezetés	„sokan mondják” ( <i>rabbîm 'óm<sup>e</sup> rîm</i> – 3,3)	„sokan mondják” ( <i>rabbîm 'óm<sup>e</sup> rîm</i> – 4,8)		
	„sokan vannak” ( <i>rabbû</i> – 3,2)	„sokan vannak” ( <i>rabbû</i> – 4,8)		
	„szorongató” ( <i>car</i> – 3,2)	„szorongattatás” ( <i>car</i> – 4,2)		
	„Absolon” ( <i>'vsâlôm</i> – 3,1)	„békeesség” ( <i>sâlôm</i> – 4,9)		
			„minden bűnelkövető” ( <i>kôl pō'âlê 'áven</i> – 5,6)	„minden bűnelkövető” ( <i>kôl pō'âlê 'áven</i> – 6,9)

<sup>453</sup> J. A. ALEXANDER, *The Psalms* (New York: Charles Scribner's Sons, 1865<sup>6</sup>), ix—x.

szemantikai átvezetés	„fekszik-alszik-ébred” (sáḱav, jásan, qíc H – 3,6)	„fekszik-alszik” (sáḱav, jásan – 4,9)		
			„reggel” (bóqer – 5,4)	„este” (lajlá <sup>h</sup> – 6,7)
			„nyitott sír” (qever patúah – 5,10)	„halál” (máweṭ – 6,6) „Seol” (sēḏl – 6,6)
strukturális átvezetés	„sokan mondják” (rabbîm ʾóm <sup>e</sup> rîm – 3,3)	„sokan mondják” (rabbîm ʾóm <sup>e</sup> rîm – 4,8)		
		„mert Te JHWH” (kî ʾattá <sup>h</sup> – v.9)	„mert Te [...] JHWH” (kî ʾattá <sup>h</sup> – v.13)	
fonetikus átvezetés	„menekül”    „áld” (báraḥ, bárah – v.1.9)			
				„visszatér”    „megszégyenül” (sûv, bôs – v.11)
			„örvendez” (ʾalac – 5,12)	„kiránt” (ḥalac D – 6,5)
			„vizslató” (sôré – v.9)	„szorongató” (côré – v.8)
lemmaszintű szekvencia (sorozatos átvezetés)	„sok, sokan” (rávav, rav – v.2.2.3.7)	„sok, sokan” (rávav, rav – v.7.8)	„sokaság” (róv – v.8.11)	
		„ima” (t <sup>e</sup> fillá <sup>h</sup> – v.2)	„imádkozik” (pálah HtD – v.3)	„ima” (t <sup>e</sup> fillá <sup>h</sup> – v.10)
		„karmesterrel” (lamnaccéah)	„karmesterrel” (lamnaccéah)	„karmesterrel” (lamnaccéah)
keretezés	„és Te JHWH” (we ʾattá <sup>h</sup> – v.4)			„és Te JHWH” (ve ʾattá <sup>h</sup> – v.4)
	„JHWH”-invokáció (v.2)			„JHWH”-invokáció (v.2)
lemmaszintű ölelés (egy kihagyással)	„áldás” (b <sup>e</sup> ráká <sup>h</sup> – v.9)		„megáld” (bárah – v.13)	
	„gonosz” (rásá <sup>l</sup> – v.8)		„gonoszság” (resa <sup>l</sup> – v.5)	
	„szentsége hegye” (qódes – v.5)		„szentséged temploma” (qódes – v.5)	
szemantikai ölelés	„kézi pajzs” (máqén – v.4)		„egész testet védő pajzs” (cinná <sup>h</sup> – v.13)	
		„meddig” (ʾad me <sup>h</sup> – v.3)		„meddig” (ʾad matáj – v.4)
		„fekhely” (miskáv – v.5)		„ágy” (miṭtá <sup>h</sup> – v.7) „kerevet” (ʾeresz – v.7)
		„fény” (ʾôr – v.7)		„szemeim megöregedtek” (ʾátég – v.8)
		„zenekarral” (n <sup>e</sup> qíná <sup>h</sup> )		„zenekarral” (n <sup>e</sup> qíná <sup>h</sup> )

8. ábra A Ps 3—6 blokkot *belülről* strukturáló tényezők

Az adott blokk azonban nemcsak önmagán belül mutat élő kapcsolatot az őt alkotó zoltárok között, hanem magasabb szinten, mint önálló egység is relációkat épít az őt körülvevő blokkok irányában. Mivel eddig az első két szakaszt ismertük meg részletesebben, így a blokkok közötti kapcsolatrendszerrel mindig a már bemutatott egységekre vetítve tárjuk fel. Ezen a szinten minden blokk esetében két oszlopban jelenítjük meg a kulcsfogalmakat, melyek a blokkot alkotó zoltárok aktuális számának függvényében nem pusztán a szélső, keretzsoltárokra vonatkoznak (pl. I. blokk: Ps 1—2), bizonyos esetekben inkább sematikus



megközelítést takar: a blokk első felét és második felét (pl. II. blokk: Ps 3—4, 5—6). A varratok („seams”) fogalmát Gerald Henry Wilson vezette be,<sup>454</sup> aki a *Zsoltárok könyvének* végső makrostruktúrájában a korábbi fázisokban már létező zsoltárcsoportok (pl. zarándokénekek: Ps 120—134, Ászáf zsoltárai, Kórah zsoltárai stb.) cezúrájára alkalmazta a kifejezést. Esetünkben a varratok a blokkok szakaszhatáraival feleltethetők meg, melyek mentén egy folyamatos eseménysorra történő összevarrásuk lehetségessé válik. Kiemelt jelentőséget nyernek tehát azon kulcsfogalmak, melyek e „szakaszhatárokat erősítő varratok” mentén, több blokken keresztül is megjelennek.

I. blokk		II. blokk	
szakaszhatárt erősítő varrat	„szentségem hegye” ( <i>har qoḏsî</i> – 2,6)	„szentsége hegye” ( <i>har qoḏsô</i> – 3,5)	„szentséged temploma” ( <i>qoḏes</i> – 5,5)
	verbális lázítás (2,3)	verbális lázítás (3,3) verbális lázítás (4,3)	verbális lázítás (5,7.10)
	„fiam” ( <i>b<sup>e</sup>nî</i> – 2,7)	„fia” ( <i>b<sup>e</sup>nô</i> – 3,1)	
	„emberek” ( <i>l<sup>e</sup>ôm</i> – 2,1)	„nép ezrei” ( <i>revavôt<sup>l</sup>am</i> – 3,7)	
	„hiábavalóság” ( <i>rîq</i> – 2,1)	„hiábavalóság” ( <i>rîq</i> – 4,3)	
	5 imperativus 1 imperfectum (2,10-12)	6 imperativus (4,4-6)	
	„egységesen tanácskoznak” ( <i>jaḥḏaḏ</i> – 2,2)	„együtt” ( <i>jaḥḏaw</i> – 4,9)	
	„forrong” ( <i>râqas</i> – 2,1)	„felizgatja magát” ( <i>râqaz</i> – 4,5)	
	„szentségem hegye” ( <i>qoḏes</i> – 2,6)	„szentsége hegye” ( <i>qoḏes</i> – 3,5)	
	„de most” ( <i>w<sup>e</sup>lattâ<sup>h</sup></i> – 2,10)	„de te” ( <i>w<sup>e</sup>lattâ<sup>h</sup></i> – 3,4)	
	„szélhordta pelyva” ( <i>nâḏaf</i> – 1,4)	„szétzúzott cserépedény” ( <i>nâfac</i> – 2,9)	„összetört fogak” ( <i>sâvar</i> – 3,8)
	„este” ( <i>lajlâ<sup>h</sup></i> – 1,2)		„este” ( <i>lajlâ<sup>h</sup></i> – 6,7)
	„öntözőcsatorna” ( <i>palgê majim</i> – 1,3)		„áztató könny” ( <i>dim<sup>l</sup>â<sup>h</sup></i> – 6,7)
	„igaz” ( <i>caddîq</i> – 1,5)		„igaz” ( <i>caddîq</i> – 5,13)
	„istenfélelem” ( <i>jir<sup>l</sup>â<sup>h</sup></i> – 2,11)		„istenfélelmed” ( <i>jir<sup>l</sup>â<sup>h</sup></i> – 5,7)
	„mindaz, aki hozzá menekül” ( <i>kol ḥoszê vô</i> – 2,12)		„mindaz, aki hozzád menekül” ( <i>kol ḥoszê vâk</i> – 5,12)
	„előállnak” ( <i>jâcav</i> HtD – 2,2)		„nem állhatnak elő” ( <i>jâcav</i> HtD – 5,6)
	„haragja” ( <i>af</i> – 2,5.12)		„haragod” ( <i>af</i> – 6,2)
	„összezavar” ( <i>bâhal</i> – 2,5)		„összezavarodik” ( <i>bâhal</i> N – 6,11)

<sup>454</sup> WILSON, *The Editing*, 5.

	„egy pillanat alatt” ( <i>kim’at</i> - 2,12)	„hirtelen” ( <i>reg’a</i> - 6,11)
	„szenvédjétek el a korrekciót” ( <i>jászár N</i> - 2,10)	„korigálj” ( <i>jászár D</i> - 6,2)
„elvész” ( <i>’ávaḏ</i> - 1,6)	„elvesztetek” ( <i>’ávaḏ</i> - 2,12)	„elveszt” ( <i>’ávaḏ D</i> - 5,7)
„út” ( <i>derek</i> - 1,6)	„út” ( <i>derek</i> - 2,12)	„utad” ( <i>derek</i> - 5,9)
„mereng” ( <i>hágá<sup>h</sup></i> - 1,2)	„merengenek” ( <i>hágá<sup>h</sup></i> - 2,1)	„merengés” ( <i>hágāḡi</i> - 5,2)

9. ábra A II. blokk beágyazódását elősegítő tényezők

A II. blokk tehát Dávid Jeruzsálemből való kimenekülésétől a Mahanajim erődjében töltött azon éjszakáig terjedően enged rálátást az öreg király belső emberének állapotára, míg nem serege Absolon hadseregével megütközik.

A Ps 3-ban Dávid felvázolja szorult helyzetét Isten előtt: számos ellenséggel küzd, egyesek verbálisan, mások tettelesen is inzultálják (v.2), sokan már le is írták, mint bukott vezetőt (v.3). A verset záró *szela* Dávid merengésével azonosítható: tudja, hogy az őt ért gyalázatért Isten igazságot szolgáltat, ám tényét – bármennyire is vágyja azt – igyekszik hárítani magától, lévén annak áldozata az ellene fellázadt fia lesz majd. Dávid gyorsan témát is vált, és az őt támadó emberek helyett az őt védelmező Isten felé fordul (v.4): „pajzs” számára az ÚR, aki az ő becsületét („fejét”) helyreállítja majd – a szakaszt záró *szela* újabb merengés – nemsokára, ám addig ki kell tartani. Dávid ezt követően saját magára tekint (v.6): az életnek mennie kell tovább, nem béníthatja le őt a félelem, még akkor sem, ha a lázadó nép ezrei veszik is körül (v.7), lényegében az Absolont pártoló komplett Izrael és annak teljes hadi ereje. A zoltár végén Dávid Isten beavatkozásáért folyamodik (*qûmá<sup>h</sup> JHWH* – v.8), azonban a gonoszokra nem halálos ítéletet kér, csupán az erőfölény megmutatását, és a hatalmi viszonyok helyreállítását: Isten „húzzon be nekik egy hatalmasat”, vágja őket úgy állba (*leḥī*), hogy még a foguk is kitörjön (v.8). Dávid tehát az Úrtól várja – elsősorban a saját magára vonatkozó – szabadítást, a nép egészét, annak lázadó magatartása ellenére azonban alapjaiban még pozitívan látja: „a Te népeden áldásod” (v.9). Tematikus szempontból is jelentős strukturális tényező, hogy a blokkot éppen úgy négy zoltár alkotja, miként Dávid menekülésének folyamatában négy konkrét helyen olvasunk átmeneti megpihenéséről: Jeruzsálem határában (2Sám 15,17.23), az Olajfák hegyén (15,30; 16,1), Ajefímben (16,14; 17,21–22), Mahanajimban (17,24). Ez a négy pihenő négy alkalmas időpont az imádkozásra. A Ps 3 tehát a menekülés első állomásához, Jeruzsálem határához

köthető: ott két pozitív élmény éri Dávidot, ami a zsoltár optimizmusában és szelídségében is érzékelhető: az idegenlégiós gáti Ittaj hűségesküt tesz Dávidnak, és követi őt (15,18—22), Cíba pedig hadtápellátmányt hoz (16,1—5).

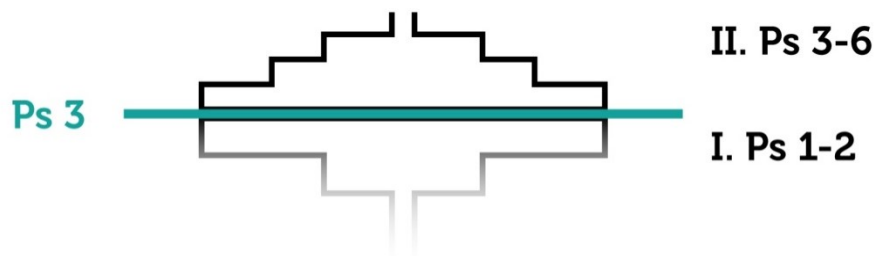
A Ps 4-ben már szemmel láthatóan izgatottabb a király, amit a szünetek (*szela*) számának csökkenése (ti. a korábbi háromról kettőre) és az invokáció terjedelmi növekedése is mutat („URam” helyett a teljes 2. vers). Legérzékletesebben mégis a király megváltozott retorikája árulkodik róla: hatpontos cselekvési tervet vázol eléjük (v.3—6), melynek gyakorlati elfogadását csak az a tény akadályozza, hogy Dávid megszólította (*narratee*) Isten, konkrét javaslatai tehát egy fiktív programbeszéd keretébe ágyazódnak, valójában magányos imájának dühödt kirohanásai. Kulcsszavai a „gyalázkodás” (*k<sup>e</sup>limmá<sup>h</sup>*), „hazugság” (*kázáv*), illetve saját identitásának, királyi elhívásának erősítését szolgáló érvelése: Isten hívta el, és kedvét leli benne (*kî hiflá<sup>h</sup> JHWH hászîd lô*), éppen ezért változatlanul, továbbra is meghallgatja Dávid könyörgését (v.4). Mindez harmonizál a menekülés második állomásának történéseivel: Simí kővel hajigálta és átkozta a Jeruzsálemből menekülő Dávidot („visszafordítja rád az ÚR Saul házának minden vérét, aki helyett te uralkodsz, és [ezért] adta oda az ÚR a királyságot a te fiad, Absolon kezébe, és bizony [ezért] vagy te rossz [helyzet]ben, mert vér[engző] ember vagy” – 2Sám 16,8). Simí szidalmi, vádjai Dávid identitásának alapjait vették össze: bűnös, Istentől elutasított ember, bukott király, aki most megfizet gonoszságaiért (nota bene: Dávid soha nem lépett fel agresszorként sem Saul, sem házának egyetlen tagja ellen sem). Ezen a ponton Dávid valóban elbizonytalanodik, amit jelez többek között, hogy a zsoltárban az előzőtől eltérően „az emberek – Isten – én” hármasság helyett annak redukált formája jelenik meg: Dávid jóval hosszabban beszél az emberekhez vagy az emberekről (v.3—7), miközben félmondatok erejéig tér ki saját magára, a zsoltár végén pedig röviden, de annál határozottabban (ti. személyes névmás: „de Te” – v.9) fordítja teljes figyelmét ismét az Úrra. A megszólítottakhoz intézett szakaszok terjedelmének arányai mellett azonban Dávid megrendülését az őt körülvevők táborában felbukkanó közvélekedés átvétele is jelzi, melytől nem határolódik el (mint általában): sokan kételkednek abban, hogy minden jóra fordulhat (v.7), amiben nem pusztán a politikai konfliktus tükröződik vissza. Különösen fontos, hogy a zsoltárban itt éppen úgy megjelennek az éhínség és nélkülözés képei (v.8) – kontrasztban azokkal az időkkel, mikor búza és must bőségesen rendelkezésre állt –, miként a háttérnarratívában is feltételeztük annak konstans jelenlétét.

A Ps 5 legszembeütőbb sajátossága, hogy minden korábbinál hosszabb invokációval kezdődik (v.2—4), amiből arra következtethetünk, hogy Dávid egyre nehezebben tud kitörni az őt leuraló nyomások alól, egyre nehezebben érzékeli Isten jelenlétének közelségét. Ezt a benyomást a lexémaválasztás is tovább erősíti: míg kezdetben Dávidnak csak kézi pajzsra volt szüksége (*mágn* – 3,4), most már egész testében védelmezésre szorul (*cinná*<sup>n</sup> – 5,13). A király ellenségképe a blokk kezdőállapotához képest az inverzére fordult: már egyértelműen aposztata, csak Isten gyűlöletét és undorát kiváltó magatartást tulajdonít támadóinak, melyet tovább fokoz a 10. vers rendkívül érzékletes jellemrajza. A képek morbid színezetet kapnak: „nincs a szájukban egyenes [beszéd]”, „bensőjük pusztulás”, „torkuk nyitott sír”, „nyelvük felszabdál[ja áldozataikat]”, vagy más értelmezésben „nyelvük hízelkedik”. Dávid látómezeje beszűkül: a nép helyett, melyre a blokk elején még megvezetettségre alapuló igazságtalan magatartásuk ellenére is áldást kért (vö. Ps 3,9), morális ellentétpárra redukálódott. Dávid már csak gonoszokat és igazakat lát, ez előbbiekre immáron halálos ítéletet (v.7.11), az utóbbiakra az Isten jelenlétéből fakadó áldást kívánja (v.12—13). A zsoltár egyik kulcsmondata a 11. versben hangzik el: „essenek el saját tanácsaiktól”, ami a Sámuel-narratívában egyértelműen evokálja Ahítófelt és javaslatait (*pluralis*), maga az esemény pedig egyfelől a tanácsadói szereptől való elesésre (ti. Húsaj közbelépése folytán), másfelől, az elesés, mint a halál szinonímája, e megghiúsult tanács miatt elkövetett öngyilkosságára utal (2Sám 17,23). A blokk harmadik zsoltárához – munkahipotézisünk értelmében – a harmadik pihenőállomást, Ajefímet társítjuk, s mint láthatjuk, a háttérnarratíva támogatja a feltételezést: Ahítófel és Húsaj vetélkedésének végkimeneteléről Dávid Ajefímben értesül, ahonnan éppen ezért halogatás nélkül indulnia kellett tovább, még mielőtt Absolon az egyesített sereggel utoléri őt (2Sám 17,21—22).

A Ps 6 a II. blokk legsötétebb zsoltára, Dávid szerepzavarának leírása. Az éjjeli őrlődés helyszíne a negyedik állomás, Mahanajim erődje, időpontja pedig közvetlenül az Absolon seregeivel való összeütközés előtti éjszaka. A helyszín – a korábbi dinamikusan változó *locus*okkal ellentétben – statikus: Mahanajimból Dávid nem mozdul el, mi több, gondolatai is egyetlen dolog körül kavarnak. Az eddigi, áthaladó állomások ellenpólusaként, ahol számos rendelkezés, cselekmény társult a helyszínekhez, Mahanajim a végpont, Dávid pedig cselekvésképtelen: tétován várja a holnapot, ami az idő érzékelésére is kihat. A narráció lelassul, a Ps 6 pedig egy gyötrődéssel töltött éjszakát sűrít lírai pillanattá („lyric moment”), s nagyít fel az elviselhetetlenségig. Dávid teljesen megtört, megháborodott állapotban várja a

reggelt: az *apa* retteg, hogy saját fia vesztét okozza, a *király* ellenben jogosan kívánja a lázadó likvidálását. Dávid tragédiája, hogy karakterében e két antagonista attitűd egyesül, s bármelyik kerekedik is felül, ő maga mindenképpen vesztese lesz a történeteknek.

Ha megfigyeljük a zsoltár bevezető verseit, láthatjuk, hogy Dávid az eseményekben érzékeli azoknak büntetés-jellegét (v.2), s régi bűnének terhe csak tovább tetézi jelenlegi válságát (vö. Betsabé-incidens és következményei – 2Sám 12,10–12). Dávid mélységesen kilátástalan, depresszív állapota testére-lelkére kihat (v.3, v.4–5), s pszichoszomatikus betegségek formájában is kifejeződik (ti. szemének és csontjainak gyulladása – v.3.4.8), jövőképéről a „halál” és a „Seol”, mint jelenlegi helyzetének várható következménye, árulkodik (v.6). A zsoltár legdrámaibb pontján a magában tépelődő Dávid váratlanul belekiabál az éjszakába: „Távozzatok tőlem, mind, ti bűnözők” (v.9–11), majd miután haragja kifejezést nyer, a következő tagmondatokban három lépésben csillapodik le Dávid (*báka<sup>h</sup>*, *t<sup>e</sup>hinná<sup>h</sup>*, *t<sup>e</sup>fillá<sup>h</sup>* – v.9). A zsoltár zárszava azt a meggyőződést erősíti az olvasóban, hogy agóniájában végül a *király* kerekedett felül Dávidban. Most már közel az üldöztetés vége.



10. ábra A Ps 1–6 modellje

Felfelé építkező modellünkön (ami a narráció előre haladtát hivatott jelképezni) láthatjuk, hogy a II. blokk a Ps 3 felirata (az ábrán: zölddel) mentén épül rá a már tárgyalt I. blokkra. Azonos keresztmetszeten lépjük át a szakaszhatárt, vagyis a Ps 2 azon motívumai – mint a kollektív, nemzeti sorskérdés, a felkent király elleni szövetség és a „de most” (Ps 2,10) fordulata, mely a még lehetséges megtérést, visszalépést vetíti előre, valamint az eredeti szándék felülírása – átöröklődnek az immáron feliratnak alárendelt tartományba. A keresztmetszet négy lépésben – tehát négy zsoltáron keresztül – szűkül, a blokk végén pedig a modell kezdőállapotára jellemző formát veszi fel: a téma újra individualizálódik, a szakasz

végpontján egy konkrét ember (ti. Dávid) konkrét tragédiája áll (ti. fia elől menekül). A blokkot nyitó és a blokkot záró hangulati tényezők teljesen az ellentétükre változnak: Dávid optimizmusa a legsötétebb kilátástalanságba fordul, amit a blokk zárszavában tetten érhető gyökinverzió is érzékeltet (*sûv – bôs*, Ps 6,11).

A lépcsőzetesen szűkülő struktúra négy további vonatkozásban is érzékletesen ragadja meg a szakasz tematikai jellemvonásait: (1) Absolon előtt királyként a monarchikus berendezkedés kínálta hatalom széles perspektívákat nyit, ám ahogyan előrehalad apja, az elűzött király üldözésében, egyre inkább terelődik egy jól determinálható kényszerpálya irányában. (2) Dávid illúziói hasonlóképpen, fokozatosan oszlanak el a tekintetben, hogy Absolon elkerülheti sorsát, ahogyan a blokk végére (3) Dávid mellől immáron eltűnnek a lojális katonák, az élelmet hozó barátok, Dávid pedig teljesen egyedül marad morális dilemmájával. Ennek paralleljeként (4) Dávid mozgástere a végsőkéig beszűkül: Mahanajimban sarokba szorítja a kialakult helyzet, egyúttal ez a narratív mélypont. A zsoltár ezen domináns jellemzőjében rejlő narratív potenciált Ulrike Bail feminista kritikus is felismerte, akinek kutatása több ponton is rokonságot mutat a miénkkel: jelen zsoltárt – a Ps 55-tel egyetemben – egy megerőszkolt nő vallomásának tulajdonítja, narratív megfelelőjét pedig a 2Sámuel 13. fejezetében, Amnón és Támár kapcsolatában jelöli meg.<sup>455</sup>

Mint azt korábban levezettük, az I. blokk végén tehát a prózai korpusz hordozza az elsődleges narratív funkciót: a *preludium* cselekménysora azt a célt szolgálja, hogy miközben értékminőséggel ruházza fel az olvasó tudatában a karaktereket, bizonytalan alapokra helyezze a Dávid és Absolon közötti kapcsolatot, mely a tudatos játszmák mögött nagyon is törékenynek bizonyul. A II. blokk esetén azonban a költői korpusz hordoz hasonló funkciót: a zsoltárok vetnek fényt Dávid valódi, a külvilág előtt rejtett agóniájára, az olvasó pedig kétségek között lép tovább a történetben: a *királyt* vagy az *apát* győzi le végül Dávid magában?

---

<sup>455</sup> Ulrike BAIL, *Gegen das Schweigen klagen: Eine intertextuelle Studie zu den Klagespsalmen Ps 6 und Ps 55 und die Erzählung von der Vergewaltigung Tamars* (Güttersloh: Chr. Kaiser, 1998).

### 5. 2. 5. Absolon kivégzése: 2Sám 18,1—19,1aα // Ps 7—10

**Prózai korpusz.** A 2Sám 18 nyitóképe Mahanajim erődjében fogadja az olvasót, s máris egyértelmű választ ad imént megfogalmazott kérdésünkre, záróképe pedig az Absolon haláláról értesült királyt mutatja. A III. blokk egzakt időpontot nem említ, s bár nem tudni, mennyi időt vehetett valójában igénybe Izrael seregeinek egybegyűjtése, az olvasónak mégis az a benyomása, hogy „már másnap” megütközik Absolon és Dávid serege Efraim erdejénél. A blokk megértése szempontjából kulcsfontosságú jelenet az, melyben a kivonuló csapatok és Dávid Mahanajim kapujában tárgyalnak. Dávid eredeti szándéka szerint maga is jelen kíván lenni az ütközetnél, ám – előrehaladt korára való tekintettel – ezt megakadályozzák jószándékú katonái (vö. 2Sám 21,17). Elképzelhető ugyanakkor, hogy Dávid nem a harci kedv miatt akart résztvenni a csatában, így ez a fordulat őt magát is váratlanul érte. Valódi szándékaiban megakadályozván azonban azok természetét leleplezi a helyszínen rögtönzött B-terv: a kivonulás előtti utolsó pillanatban Dávid még megkéri a három csapat kapitányát – Jóábot, Abísajt, Ittajt –, hogy ne öljék meg Absolont (2Sám 18,5). Bar-Efrat a nevek konkrét említésében és azok sorrendjében a parancs végrehajtásáért viselt személyes felelősség mértékét látja artikulálódni,<sup>456</sup> az pedig, hogy három személyt is érintetté tett az ügyben, mutatja: végül a fiát minden lehetséges módon menteni próbáló *apa* kerekedett felül Dávidban.

Ebből a szakaszból szükséges részletesebben is tárgyalni két epizódot: Absolon likvidálásának körülményeit, valamint a halálhír közlésének eseményét.

**1. Absolon likvidálása.** Érdekes megfigyelni, hogy bár a Ps 3 felirata alapján az általunk vizsgált korpusz fordulópontján a lázadó Absolon halálát várnánk, maga az esemény mégsem játszik olyan kitüntetett szerepet az elbeszélés egészében, mint feltételeznénk: alig 10 versben tárgyalja a narrátor. Ezzel egyértelműen kettős benyomást kelt az olvasóban: egyfelől, görbe tükröt tart Absolon elé, aki korántsem volt olyan fajsúlyos figura, mint képzelte magáról származása vagy akár testi adottságai okán, másfelől, bármennyire is megrendült, és kétséges most ebben a helyzetben a monarchia restabilizálása, annak megdönthetetlen voltát hirdeti az, amilyen „gyorsan és könnyen” Absolont, az egyesített Izraeli haderő támogatásának ellenére a maréknyi júdai sereg legyőzte. A narrátor hangsúlyt fektet arra, hogy érzékeltesse, még a természeti létezők – *deus ex machina* –, így Efraim

<sup>456</sup> BAR-EFRAT, *Narrative Art*, 42.

erdeje is a „jó ügy” szolgálatában áll, ami elmondása szerint több embert emésztett meg azon a napon, mint a kard (2Sám 18,8). Az „emésztő erdő” azonban olyan metafora, mely nemcsak példátlan a Héber Bibliában, de használata egy száraz, militáris leírásban mindenképpen rendhagyó. Bar-Efrat kifinomult irodalmi érzékkel tapint rá, hogy a szokatlan metafora igazából csali, mely a következő, az iméntivel szorosan összetartozó, ám jóval szokványosabb és gyakrabban is használt metafora irányába tereli az olvasót: „az emésztő kard” ugyanis a valódi kulcsmotívum, mely Jóáb központi szerepével kiegészülve a narratívaegységben egy korábbi történetet evokál, méghozzá Dávid és Uriás esetét („mert így is, úgy is emészthet a kard” – 2Sám 11,25). Mindkét elbeszélésben Dávid a hatalomgyakorló személy, aki Jóábnak ad határozott utasítást, ám az első esetben az illető megölésére (Uriás), míg a második esetben az illető életben hagyására (Absolon).<sup>457</sup> Ezzel a II. és III. blokk közötti átmenet mindkét oldalán a Betsabé-incidensre tekintünk vissza: a Ps 6-ban Dávid tudatosítja, hogy a családon belüli viszály annak az incidensnek a büntetése, a Ps 7 narratív megfelelőjében pedig Absolon halálát állítja párhuzamba Uriás halálával. A Dávidra kirótt büntetés motívuma tehát – mely már az első zsoltárblokkban, általános denotátummal is megjelent – átvezet és továbbkíséri a narratívát a harmadik blokkban is.

A narratíva döbbenetes módon állítja be Absolon likvidálását, ugyanis ténylegesen csak a harmadik kísérletre hal meg. Először Efraim erdejében szalad ki alóla ösvére, így a férfi – a mindenki által csodált, sűrű, erős – hajánál fogva fennakad egy tölgyfán, és ott függ, szabadulni képtelen. Először egy szolga észleli a történeteket, ám Absolont nem bántalmazza, ellenben gyorsan hírt visz Jóábnak, aki viszont számonkéri: miért nem ölte meg Absolont? A szolga emlékezteti Jóábot Dávid király kifejezett kérésére a fiú életben hagyását illetően. Ennek ellenére Jóáb nem habozik, megkeresi az erdőben a csapdába esett Absolont, akinek így másodjára is kockán forog az élete. Jóáb ekkor három lándzsát (*sébet*) vesz a kezébe, és mindhármat beleüti Absolon szívébe (v.14). Emlékeztetés okáért jegyezzük meg, hogy Jóáb és Absolon unokatestvérek (ti. Dávidnak nővére Cerújá, Jóáb anyja). A helyzet abszurditását – többek között – az adja, hogy a szolga annak ellenére nem volt hajlandó bántani Absolont, hogy nem őt és nem név szerint kérte meg a király arra, hogy kímélje, Jóáb viszont annak ellenére megtette, hogy egyrészt Dávid kifejezetten óvta ettől, másrészt saját vérrokona életét oltotta ki. Illetve, csak akarta kioltani. Absolon ugyanis nem halt meg, ezért – immáron

<sup>457</sup> BAR-EFRAT, *Narrative Art*, 193–194.

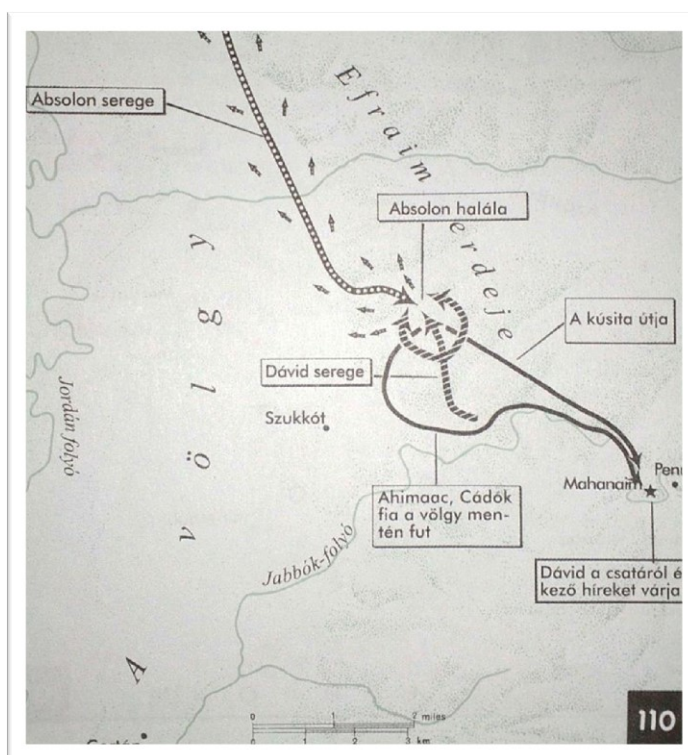


harmadízben – Jóáb tíz fegyverhordozója vágja őt le a fáról, és végeznek vele kardjaik által (v.15).

Absolon tetemét az erdőben egy verembe dobják, majd nagy rakásban követ hordanak rá (2Sám 18,17), ezzel pedig a csata véget ér: Izrael szétoszlik, mindenki a maga városába tér, a narrátor pedig egy bevett fogással rázza fel az olvasót a drámai hangulatból: egy megjegyzéssel zárja a beszámolót Absolon önmagának állított emlékoszlopáról (v.18). Hasonló megjegyzéseknek Bar-Efrat három alapfunkciót tulajdonít (ti. egyszerű magyarázat, mélyebb jelentésrétegek feltárása, pszichológiai motivációk),<sup>459</sup> ám jelen esetben a biblikus indoklás érdekes igazán: „Nincs [olyan] fiam, aki fenntartaná nevem [emlékét]”, jóllehet más helyről tudjuk, Absolonnak három fia, és egy igen szép lánya született, Támár (2Sám 14,27). A narrátor ezzel a megjegyzéssel tehát döntően Absolon karakterét árnyalja, aki – maga is tudatában életének mulandóságával – egyfajta *carpe diem* szemlélettel azonosult, s valóban fékezhetetlenül rohant végzete felé. A megjegyzés ugyanakkor egy másik funkciót is betölt: a költői korpusszal kapcsolja össze a háttérnarratívát (lásd: lent).

Az epizód véget ér, nincs más hátra, mint újabbat nyitva visszatérni Mahanajimba. Az átlépést az epizódot záró és a következő epizódot nyitó jelenet között a Jóábnál jelentkező két követ és azoknak előrefutása teszi zökkenőmentessé és folytonossá, akik tülekednek, hogy megvihessék az „örömhírt” Dávidnak.

**2. Absolon halálhírének közlése.** Ahímaac, a korábban kútba bújó kém jelentkezik elsőként, ám Jóáb leszereli, közben azonban



11. ábra A két hírnök útvonala (Bibliai atlasz, 110)

<sup>459</sup> BAR-EFRAT, *Narrative Art*, 30–31.

utasítást ad az etióp közlegénynek,<sup>460</sup> hogy értesítse Dávidot (v.21). Ahímaac ekkor másodjára is esdekel Jóábnál, hadd menjen ő is, és Jóáb ekkor már nem tudja visszatartani. Mivel más útvonalat választanak, a később rajtolt Ahímaac ér elsőnek Dávidhoz.

Figyeljük meg a *textus receptus* szövegét! A teljes beszélgetés három etapban kerül bemutatásra. Ahímaac és az etióp közlegény szinte egyszerre indulnak vissza Mahanajimba a hírrel, ám Ahímaac érkezik meg elsőként. Messziről előrekiabál már a királynak, hogy megnyugtassa őt, majd mikor a színe elé lép, visszafogottabban is megismétli: „Sálóm!”, vagyis megnyertük a csatát, s földig meghajol (v.28a).

Hiányérzetünk támad azonban Bar-Efrat egyébként mindig alapos és mélyre ható rekonstrukciójának ezen pontján, mert szemmel láthatóan ezúttal nem figyel fel a párbeszéd árulkodó vonásaira. A beszélgetést szintagmatikus fordításban közöljük, s a hol az szükséges, egyéb kiegészítésekkel is ellátjuk.

És [messziről] kiáltott Ahímaac, majd mondta a királynak [immáron odaérve hozzá normál hangon is]:

– „Sálóm!” – és meghajolt a király előtt arcával a földig.

És mondta [Ahímaac]:

- Áldott az ÚR, a te Istened, aki elzárta azokat a férfiakat, akik kezüket emelték fel az én uram, a király ellen!

- [Óh], békesség [hát] a fiúnak, Absolonnak!

- ...Én [igazából] egy nagy tömeget láttam [csak], mikor Jóáb elküldte a király szolgáját és a te szolgádat [ti. engem], de nem tudom, mi [is történt pontosan].

És mondta a király:

- Menj hát, állj meg amott! – és az odament, és megállt amott.

És íme, [ekkor] megérkezett az etióp, és mondta az etióp:

- Hírül adatik uramnak, a királynak, hogy ítéletet gyakorolt ma érdekedben az ÚR, [és megszabadított] azok kezéből, akik ellened támadtak.

És szólt a király az etióphoz:

- És békességben van-e a fiú, Absolon?

És mondta az etióp:

- Úgy legyenek az én uram, a király ellenségei, mint [ez] a fiú, és mindazok, akik ellened támadnak ártalomra.

És megrendült a király, és felment a kapu feletti terembe, és sírt [...]

(2Sám 18,28b–19,1a)

A jelenet drámai színezetét akkor érzékeli csak az olvasó, ha szorosan követi az eseményeket már a 15. fejezet óta. Ekkor ugyanis felfigyel arra, hogy Dávid

<sup>460</sup> Megjegyzés: számos vita övezi a karakter nevének köznévi vagy tulajdonnévi értelmezését és személyének azonosítását. A megnevezést mindenesetre a Héber Biblia sem hozza teljesen következetesen (ti. hol ellátja névelővel, hol nem), a Szeptuaginta pedig nemcsak ezt a karaktert, de Húsaj nevét is azonos alakban fordítja, ami további félreértéseket generál. A filológiai jellegű vitába mi magunk nem kívánunk belebocsátkozni, állásfoglalásunkat ugyanis a dolgozatban tárgyalt téma bemutatása nem követeli meg.

információdeficittel hallgatta az Absolonról érkező híreket, ezzel pedig ki más lett volna jobban tisztában, mint Ahímaac, aki maga közvetített Húsaj és Dávid között. Ahímaac úgy gondolta, Dávid számára egyértelmű, hogy „a király ellen kezüket felemelő” férfiak alatt Absolon és követői értendők, hiszen most érkezett a csata helyszínéről. Csakhogy Dávid nem értesülhetett Ahítófel öngyilkosságáról, hiszen Ahímaac és Jehónátán már a kútból másznak ki, rég elhagyva Jeruzsálemet, mikor a narrátor közli, hogyan vetett véget életének Ahítófel (17,21–23). Vagyis a háborús hírekből – „sálóm”, vagyis *minden* rendben – Dávid azt hallotta ki, hogy *Ahitófelt* likvidálták, a zseniális háborús stratégát, Absolon pedig – ahogy arra három kapitányát külön is kérte – jól van. Mikor a király megkönnyebbült sóhaja feltör – „Óh, békesség hát a fiúnak, Absolonnak!” – Ahímaac rádöbben, hogy most felelnie kellene valamit, tisztázni a félreértést a király előtt, ennek terhét azonban nem vállalja fel, jelentéstételét pedig köntörfalazással zárja: ott volt ugyan, de ennél több részlettel nem szolgálhat. Úgy tűnik, Dávid gyanút fog (vö. a jelenet intertextusa: korábbi tapasztalat a sumákoló szolgálkkal a Betsabétól született gyermek halálának ügyében – 2Sám 12,18–19), mert amint megérkezik az etióp közlegény (v.31), a nyitómondat után Dávid szó szerint megismétli az előbbi felsóhajtást, ám immáron egyértelműen kérdés formájában (az interrogatív partikula a főszövegben csak *ekkor*, és indokoltan ekkor jelenik meg). Az etióp közlegény nem mutatja az Ahímaacéhoz hasonló érzékenységnek nyomát, és egyenes választ ad a király kérdésére. Dávid pedig megérti, hogy Jóábban (sem)ennyire (sem) bízhat.

A jelenet zárásaként azt olvassuk, Dávid felzaklatta magát (*rágaz* – 2Sám 19,1 [HB]), ám ahogyan arra Bar-Efrat is felfigyel, indulatai *fokozatosan* törnek fel Dávidból, amire a narrátor felvezető formuláiból következtethetünk: „és ment, és mondta” (19,1), majd pedig „nagy hangon kiáltozott” (19,5).<sup>461</sup> Miként az előbbi blokkban, úgy ezúttal is, ezt a szakaszosságot egy bizonyos módon a zsoltárok is lekövetik.

**Költői korpusz.** A harmadik blokk egyetlen téma és egyetlen esemény köré építkezik tehát, ez pedig: Absolon likvidálása. Magának a cselekménynek – mint azt látni fogjuk – konkrét leírását nem találjuk meg a költői korpuszban, ám határozott nyomaira bukkanhatunk. Elsőként a Ps 7 felirata említhető, mely egy benjámini Kúsra utal, mígnem a Ps 9/10 felirata már ahhoz képest utóidejűséget mutat: „a fiú halálára” (*al mūt labbén*). Az elemzés során tehát két tekintetben módosítjuk a *textus receptus* kínálta olvasatot: egyfelől

<sup>461</sup> BAR-EFRAT, *Narrative Art*, 42.

a Ps 9 feliratát szegmentáljuk olyan formában, hogy az abban potenciálisan rejlő narratív utalást kiaknázhassuk, másfelől pedig a Héber Bibliában önálló sorszámmal ellátott, ugyanakkor a Szeptuagintában egyetlen zsoltárként fordított Ps 9 és Ps 10 számunkra ugyan két önálló tagból álló, ám rendkívül szoros szintaktikai egységet alkotó zsoltárkapcsolatként értelmezendő (Ps 9/10). Technikailag ugyan külön költemények, ám jelen kutatás fogalmi keretei között egyetlen zsoltárként tekintünk rájuk.

A Ps 7 felirata nemcsak egzegetikai, de szintaktikai szempontból is figyelemre méltó, ugyanis nem illeszkedik az életrajzi események megjelölésére általánosan használt patternek közé (*b<sup>e</sup> + infinitivus*), ehelyett vonatkozó partikulát tartalmaz, akárcsak a Ps 18. Ezekről pedig korábban elmondtuk, hogy bizonyos esetekben nagyobb szabadítástörténetek költői reflexióinak felvezető formulái lehetnek (vö. 2Móz 15, Bír 5). A felirat egy másik problematikus eleme az *'al divrê + személynév* képlet, melyet alkalmasint 'tettei', 'cselekedetei' jelentésben adhatunk vissza (vö. 1Krón 29,29). Filológiai problémaként jelentkezik továbbá a történeti könyvekből teljesen ismeretlen benjámini Kús, akinek személyére vonatkozóan régóta zajlik már a vita. Az időben legkorábbi, rabbinikus nézet<sup>462</sup> (továbbá Hengstenberg, Slomovic, Johnson) kódnévként tekint a meghatározásra, mely mögött Saul értendő,<sup>463</sup> ezzel szemben mások szerint egyáltalán nem kell valós karaktert feltételeznünk a háttérben.<sup>464</sup> Az azonosításra törekvő kísérletek sorában még két benjámini karakter jön általában számításba: a Jeruzsálemből menekülő Dávidot szidalmazó Simi (2Sám 16),<sup>465</sup> míg mások egyfajta elfeledett hőst látnak benne, akinek története bár nem került be a Héber Bibliába, a kifejezés tulajdonnévi használata azonban adatolható a Héber Bibliában (vö. Jer 36,14).<sup>466</sup> Mindegyik megközelítésnek vannak erősebb és gyengébb pontjai, ezért konszenzusra egyelőre nincs kilátás. Mivel kutatásunk narratív természetű, így mi – lévén feltételezésünk szerint a zsoltár egy nagyobb egységben foglalja el aktuális pozícióját – a 2Sám 18-ban feltűnő közlegénnyel, vagyis az Absolon halálhírével Dávidhoz futó, etióp katonával feleltetjük meg. Megjegyezzük ugyanakkor, tudatában vagyunk annak, hogy (1) a

<sup>462</sup> William G. BRAUDE, *Midrash on Psalms, I* (New Haven: Yale UP, 1959), 112.

<sup>463</sup> Vivian L. JOHNSON, *David in Distress. His Portrait Through the Historical Psalms* (New York—London: T&T Clark, 2009), 133—137.

<sup>464</sup> Brevard S. CHILDS, „Psalm Titles and Midrashic Exegesis”, in: *Journal of Semitic Studies*, 16 (1971), 138; Mitchell DAHOOD, *Psalms, I* (Anchor Bible; Garden City: Doubleday, 1966), 40.

<sup>465</sup> W. Barnes, *The Psalms* (London: Methuen, 1931), 29—30; Vivian L. JOHNSON, *ibid*, 137—138.

<sup>466</sup> Rodney R. HUTTON, „Cush, the Benjaminite and the Psalm Midrash”, in: *Hebrew Annual Review*, 10 (1986), 123—137.

*textus receptus* helyesírása is ingadozik a névelővel ellátott köznévi és a névelőt mellőző tulajdonnévi alak között, (2) a LXX fordításában a téglaként hátrahagyott Húsaj és a Jóáb által kiküldött közlegény is azonos néven jelenik meg (vö. 2Sám 17,5 – LXX). Ahol a filológiai érvelések tehát körbeérnek, segítségül hívhatjuk a narratív kontextust, miként teszi például Vivian Johnson, helyesen mutatva rá a Ps 7 bizonyos kulcsszavaira. Ezeket azonban ő az 1Sám 24-ben leírt barlangjelenettel hozza összefüggésbe, az eljárást pedig érvényesnek tekinthetjük, hiszen azt egyedül a Ps 7 vonatkozásában foganatosította. Az *általa* kimutatott kapcsolat – ezen egyetlen zsoltár és az általa meghatározott narratíva között – él.

Kutatásunk azonban az intertextualitásnak mélyebb megalapozást kínál azáltal, hogy olyan háttérnarratívára mutatunk rá, mely nem pusztán egyetlen zsoltár és egyetlen prózai esemény, hanem egy átfogó eseménysor és több, azt lépésenként lekövető zsoltár egész csoportjára (Ps 1–18) tekint referenciaként. Így tehát a filológiai bizonytalanságok dacára érvényes, *rendszerszintű* olvasatként definiáljuk a Ps 7 – mint rendszerelem – feliratában megjelenő személyt, aki nem más, mint az Absolon halálhírét hozó etióp közlegény. Ezen kontextus továbbá (ti. 2Sám 18–19) a szabadulástörténetekre jellemző szintaxist is megindokolja a feliratban: az üldözés valóban véget ér, ám Dávid története folytatódik. Végezetül, a feliratnak ugyancsak kritikus eleme a műfaji megjelölés (*siggajon*),<sup>467</sup> amit 'bujdosóének' vagy 'rapszódia' formájában lehetne értelmezni, mi ennek azonban tematikus funkciót is tulajdonítunk: a fia elvesztésével szembesülő Dávidra utaló elemmé lesz, aki tébolyultan bolyong (*ságá<sup>h</sup>*) Mahanajim erődjében, gyászolva és siratva harmadik fiát. A Ps 7 és Ps 9 feliratainak szerkezeti sajátosságai tehát azokat másodrendű rendszertényezőnek minősítik, melyek a Ps 3 feliratának alárendelve, a belső témavezetést hivatottak biztosítani (vö. Rendtorff, később).

Ps 7	Ps 8	Ps 9	Ps 10
<sup>1</sup> Dávid éneke, amelyet a benjámini Kús miatt énekelt az ÚRnak.	<sup>1</sup> A karmesternek: „A szőlőtaposók” kezdetű ének dallamára. Dávid zsoltára.	<sup>1</sup> A karmesternek: „A fiú halála” kezdetű ének dallamára. Dávid zsoltára.	
<sup>2</sup> URam, Istenem, hozzád menekülök! Szabadíts meg üldözőimtől, és ments meg engem,	<sup>2</sup> Ó, URunk, mi Urunk! Mily felséges a te neved az egész földön, az égen is megmutattad fenségedet!	<sup>2</sup> Hálát adok az ÚRnak teljes szívemből, elbeszélem minden csodatettedet.	<sup>1</sup> URam, miért állsz oly távol, miért rejtőzöl el a szükség idején?
<sup>3</sup> hogy szét ne tépjének, mint az oroszlán, szét ne	<sup>3</sup> Gyermekek és csecsemők szája által is építet	<sup>3</sup> Örülök és vigadok neked, zengem nevedet, ó, Felséges!	<sup>2</sup> A bűnösök göggyükben üldözik a nincstelent, de saját ármánykodásuk veszejt el

<sup>467</sup> Megjegyzés: a gyök alapjelentése 'bolyong', 'kóborol', 'eltér' (*ságá<sup>h</sup>*), a homályos értelmű *terminus technicus* pedig általában „vad, szenvedélyes, gyors ritmusváltásokkal kísért dal” értelemben határozzák meg a szótárak – BDB, 993.

szaggassanak menthetetlenül.  
<sup>4</sup>URam, Istenem, ha ilyeneket tettem: ha álnokságot követtem el,  
<sup>5</sup>ha rosszul bántam jóakarómmal, ha kifosztottam, aki ok nélkül bántott,  
<sup>6</sup>akkor ellenség üldözzön és érjen utol engem, tiporja földre életemet, tapossa porba dicsőségemet! (Szela.)  
<sup>7</sup>URam, lépj elő haragodban, szállj szembe dühös ellenségeimmal! Kelj föl, szolgáltsd igazságot nekem!  
<sup>8</sup>Gyülekezzenek köréd a népek, te pedig foglalj helyet fölöttük a magasban!  
<sup>9</sup>Az ÚR ítéletet tart a népek fölött. Adj nekem igazat, URam, hiszen igaz és feddhetetlen vagyok!  
<sup>10</sup>Vess véget a bűnösök gazságának, és bátorítsd az igazat, szívek és vesék vizsgálója, igazságos Isten!  
<sup>11</sup>Az én pajzsom az Isten, aki megszabadítja a tiszta szívűeket.  
<sup>12</sup>Igaz bíró az Isten, olyan Isten, aki mindennap büntethet.  
<sup>13</sup>Már megint kardját élesíti a gonosz, íját feszíti, és céloz.  
<sup>14</sup>Pedig őt találja el a halálos fegyver, a tüzes nyílak, amelyeket készít.  
<sup>15</sup>Ha rosszakarat fogan meg benne, nyomorúságot hordoz, és csalódást szül!  
<sup>16</sup>Vermet ás, jó mélyet, de maga esik a gödörbe, melyet készített.  
<sup>17</sup>Visszahárul fejére a nyomorúság, erőszakossága saját fejére száll.  
<sup>18</sup>Hálát adok az ÚRnak, mert igaz, zengem a felséges ÚR nevét.

hatalmatat ellenfeleiddel szemben, hogy elnémissz az ellenséget és a bosszúállót.  
<sup>4</sup>Ha látom az eget, kezéd alkotását, a holdat és a csillagokat, amelyeket ráhelyeztél,  
<sup>5</sup>micoda a halandó – mondom –, hogy törődsz vele, és az emberfia, hogy gondod van rá?  
<sup>6</sup>Kevéssel tetted őt kisebbé Istennél, dicsőséggel és méltósággal koronáztad meg.  
<sup>7</sup>Úrrá tetted kezéd alkotásain, mindent a lába alá vetettél:  
<sup>8</sup>a juhokat és marhákat mind, még a mezei vadakat is,  
<sup>9</sup>az ég madarait, a tenger halait, amelyek a tenger ösvényein járnak.  
<sup>10</sup>Ó, URunk, mi Urunk! Mily felséges a te neved az egész földön!

<sup>4</sup>Mert meghátráltak ellenségeim, elbuktak, és semmivé lettek előttem.  
<sup>5</sup>Mert igazságot szolgáltatottál ügyemben, trónodra ültél mint igaz bíró.  
<sup>6</sup>Megdorgáltad a népeket, semmivé tetted a bűnösöket, eltörölted nevüket mindörökre!  
<sup>7</sup>Vége van az ellenségnek! Feldúltad városaikat, hogy örökké romokban heverjenek, még emlékük is kiveszett.  
<sup>8</sup>De az ÚR örökké trónján ül, fölállította bírói székét.  
<sup>9</sup>Igazságosan bíraskodik a világ fölött, részrehajlás nélkül ítéli a nemzeteket.  
<sup>10</sup>Az elnyomottak menedéke az ÚR, menedék a nyomorúság idején.  
<sup>11</sup>Benned bíznak, akik ismerik nevedet, nem hagyod el, URam, azokat, akik hozzád folyamodnak.  
<sup>12</sup>Zengjete az ÚRnak, aki a Sionon lakik, mondjátok el a népeknek felséges tetteit!  
<sup>13</sup>Mert számon kéri a vérontást, emlékezik rá, nem feledkezik meg az elesettek jajkiáltásáról.  
<sup>14</sup>Légy kegyelmes, URam, lásd meg, milyen elesett vagyok gyűlölöim miatt! Te emelhetsz föl a halál kapujából,  
<sup>15</sup>hogy elbeszélhessem sok dicső tetteidet Sion leányának kapuibán, és vigadhassak, mert megszabadítottál!  
<sup>16</sup>Maguk ásta gödörbe zuhantak a népek, rejtett hálójuk fogta meg lábukat.  
<sup>17</sup>Megismertette magát az ÚR, igazságot szolgáltatott. A bűnöst saját kezének műve ejti csapdába. (Közjáték. Szela.)  
<sup>18</sup>A holtak házába kerülnek a bűnösök, minden olyan nép, amely elfelejti Istent.  
<sup>19</sup>Nem marad örökre elfelejtve a szegény, nem vész el végleg az elesettek reménye.  
<sup>20</sup>Ne engedd, URam, hogy erőszakoskodjanak az emberek! Álljanak eléd ítéletre a népek!  
<sup>21</sup>Vigyél véghez, URam, félelmetes tetteket közöttük, hadd tudják meg a népek, hogy ők csak emberek! (Szela.)

őket.  
<sup>3</sup>Dicsékszik kapzsiságával a bűnös, és áldást mond a haszonleső, de ezzel megcsúfolja az URat.  
<sup>4</sup>Fennhéjázva mondja a bűnös: Nem lesz számonkérés, nincs Isten! Ez minden gondolata.  
<sup>5</sup>Útjai mindenkor eredményesek, azt hiszi, hogy messze van ítéleted, semmibe veszi ellenségeit.  
<sup>6</sup>Azt mondja magában: Nem rendülök meg, nemzedékek váltják egymást, de engem nem ér baj.  
<sup>7</sup>Szája tele van átokkal, csalással és durvasággal, nyelve nyomorúságot és bajt okoz.  
<sup>8</sup>Ólálkodik a házak körül, titokban meggyilkolja az ártatlant, szeme a gyámsoltant figyel.  
<sup>9</sup>Lesben áll rejtékhelyén, mint oroszlán a bozótban. Lesi, hogy elragadhassa a nincstelent. Kiveti hálóját, és elragadja a nincstelent.  
<sup>10</sup>Szétzúzza, levágja a gyámsoltalanokat, ha a körmei közé jutnak.  
<sup>11</sup>Azt mondja magában: Elfelejtett Isten, eltakarta arcát, nem lát meg soha!  
<sup>12</sup>Állj elő, URam, emeld föl kezedet, Istenem! Ne feledkezz meg a nincstelenekekről!  
<sup>13</sup>Miért vetheti meg Istent a bűnös? Miért mondhatja magában: Nem lesz számonkérés?!  
<sup>14</sup>Pedig te látod a vést és a bánatot, rátekintesz, és kezeden tartod. Rád bízhatja magát a gyámsoltan, az árvának te vagy a segítője.  
<sup>15</sup>Törd össze a bűnös hatalmát, a gonosztól kérd számon bűnét, hogy nyoma se maradjon!  
<sup>16</sup>Király lesz az ÚR mindörökké, a pogányok pedig kivesznek országából.  
<sup>17</sup>Az alázatosok kívánságát meghallgatod, URam. Megerősíted szívüket, feléjük fordítod füledet,  
<sup>18</sup>véded az árva és elnyomott ügyét, hogy ne hatalmaskodják többé senki a földön.

12. ábra Az igazságszolgáltatásra váró és az azt konstatáló Dávid imái (Ps 7—10, RUF)

A III. blokk szerkezetének egy pontjáról még a holisztikus olvasat bírálói (pl. Gerstenberger) is elismerik, hogy az az egyetlen(!) valódi átvezetés (nálunk: ölelés) példáját mutatja, méghozzá a Ps 7 kadenciája és a Ps 9 duplájára bővített incipitje között,<sup>468</sup> és valóban, ez a blokk legérdekesebb pontja. A Ps 7–10 ugyanis egy monumentális elmélkedés az igazságszolgáltatás jogalapjáról és menetéről, melynek narratív háttérében a csata végkimenetelét Mahanajimban váró, majd pedig az ítélet-végrehajtás tényével szembesülő *király* áll (2Sám 18–19,5). A tény, miszerint a blokkban a *királyi* attitűd uralkodik Dávidban, kifejezést nyer a Ps 7,2 szintaktikai átvételében (*b<sup>e</sup>ká ḥászîṭ*), melyet a társadalmi főméltóságok magatartását és egymáshoz való viszonyát leíró Ps 2,12 zárszavaként (*kol ḥôszê vô*) kölcsönöz a zsoltár.

	Ps 7	Ps 8	Ps 9	Ps 10
'ég', 'üldöz' ( <i>dálaq</i> )	„megtüzesíti nyilait” (v.14)			„üldözi a szegényt” (v.2)
'rosszindulat' ( <i>'ámál</i> )	„rosszindulatot fogan” (v.15)			„nyelve alatt rosszindulat” (v.7) „rosszindulatra tekintesz” (v.14)
'oroszlán' ( <i>'arjé<sup>h</sup></i> )	„oroszlánként széttép” (v.3)			„oroszlánként leselkedik” (v.9)
'magasság' ( <i>márôm</i> )	„magasságba” (v.8)			„magasan” (v.5)
'út' ( <i>derek</i> ) 'felajz' ( <i>dáراك</i> )	„íját felajzza” (v.13)			„útjai” (v.5)
'harag' ( <i>'af</i> )	„...URam, haragodban” (v.7)			„magas az orra” (v.4)
'szorongató' ( <i>côré</i> )	„szorongatóim” (v.7)			„szorongatói” (v.5)
'kelj fel, URam’ ( <i>qûmá<sup>h</sup></i> )	„kelj fel, URam” (v.7)		„kelj fel, URam” (v.20)	„kelj fel, URam” (v.12)
'bíró', 'bíráskodik’ ( <i>sáfaṭ</i> )	„megítéli az igazat” (v.12)		„igazság bírója” (v.5)	„hogyan ítélj” (v.18)
'szív' ( <i>lév</i> )	„igazszívű” (v.10.11)		„egész szívemből” (v.2)	„szívükben”, „szívük” (v.6.11.13.17)

13. ábra A III. blokkot kívülről keretező tényezők

Mint az a blokk számára keretet adó motívumokból is látható, a Ps 7–10 tematikus koherenciáját az ítélet és igazságszolgáltatás kontextusa határozza meg, külön is megerősítést nyerve a Ps 9/10 textusaiban, mely immáron lezárt eseményként tekint az ítélet-végrehajtásra (ti. *perfectumok* dominanciája). Az ellenségkép a blokkban ezúttal állatmetaforával egészül ki: az oroszlán, melynek ékessége lenyűgöző fizikai ereje, üvöltése és sörénye, megfeleltethető Absolon – a dús hajú és megfontolt agitátor – karakterével. A

<sup>468</sup> GERSTENBERGER, „Der Psalter als Buch”, 4–5.

„szív” szövegszinten kétszer is visszatér egyetlen versen belül Absolon halálának leírásában, aki a tölgyfa „szívében” lógott, mikor Jóáb a „szívébe” hajított három dárdát (2Sám 18,14). Szintén ezen körülményekhez kapcsolódik a „magasság” fogalma: fizikálisan a levegőben lógó Absolonra, míg átvitt értelemben kevélységére és királyként társadalmi státuszára utal. A megszállott „üldözésnek” (*dálaq*) tehát ezen a ponton az igazságszolgáltatás vet véget.

	Ps 7	Ps 8	Ps 9	Ps 10
szemantikai átvezetés		„beszüntetni az ellenséget” ( <i>sávaṭ</i> H)	„befejezte az ellenség” ( <i>támam</i> )	
			„elnyomott” ( <i>daḵ</i> – v.10)	„elnyomott” ( <i>daḵ</i> – v.12)
			„kereső” ( <i>dáras</i> – v.11.13)	„keres” ( <i>dáras</i> – v.13.15)
			„lázkodó” ( <i>rásá</i> – v.6.17)	„lázkodó” ( <i>rásá</i> – v.2.3.4.13.15)
lexikai átvezetés			„nemzetek” ( <i>gôjîm</i> – v.6.16.18.20.21)	„nemzetek” ( <i>gôjîm</i> – v.16)
			„nyomorúság” ( <i>ôni</i> – v.13.14.19)	„nyomorúság” ( <i>ôni</i> – v.2.9.12)
			„elveszt” ( <i>ávad</i> D – 9,6)	
			„elvész” ( <i>ávad</i> – 9,4.7.19; 10.16)	„elvész” ( <i>ávad</i> – 10.16)
szerkezeti átvezetés			„szorongattatás időszaka” ( <i>ittôṭ baccará</i> <sup>h</sup> – v.10)	„szorongattatás időszaka” ( <i>ittôṭ baccará</i> <sup>h</sup> – v.1)
lexikai szekvencia		„ember” ( <i>ênôs</i> – v.5)	„ember” ( <i>ênôs</i> – v.20.21)	„ember” ( <i>ênôs</i> – v.18)
	„név” ( <i>sém</i> – v.18)	„név” ( <i>sém</i> – v.2.10)	„név” ( <i>sém</i> – v.3.6.11)	
	„ellenség” ( <i>ójév</i> – v.6)	„ellenség” ( <i>ójév</i> – v.3)	„ellenség” ( <i>ójév</i> – v.4.7)	
	„fia” ( <i>bén</i> – v.1)	„fia” ( <i>bén</i> – v.5)	„fia” ( <i>bén</i> – v.1)	
lexikai ölelés	„halál” ( <i>máwet</i> – v.14)		„halál” ( <i>máwet</i> – v.14)	
	„szela” ( <i>szelá</i> <sup>h</sup> – v.6)		„szela” ( <i>szelá</i> <sup>h</sup> – v.17.21)	
	„népek” ( <i>ámmîm</i> – v.9)		„népek” ( <i>ámmîm</i> – v.12)	
	„népek” ( <i>íó</i> – v.8)		„népek” ( <i>íó</i> – v.9)	
	„verem” ( <i>saḥat</i> – v.16)		„verem” ( <i>saḥat</i> – v.16)	
	„marok” ( <i>kaf</i> – v.4)		„marok” ( <i>kaf</i> – v.17)	
	2 sor kadencia (v.18)		4 sor incipit (v.2-3)	
szerkezeti ölelés	viszonossági törvény (v.4-6) (v.16-17)		viszonossági törvény (v.16.17b)	
	„visszatér” ( <i>sûv</i> – v.8.13.17)		„visszatér” ( <i>sûv</i> – v.4.18)	

14. ábra A III. blokkot belülről strukturáló tényezők



Mint az előző blokknál is meghatároztuk, úgy ismét: a külső keretezést belső kapcsolatok erősítik a konszekutív zsoltárok között, melyeknek sorában átvezetésnek minősítjük azokat a jelenségeket, mikor egy kifejezés két egymást követő *zsoltárban*, és szekvenciának, ha három egymást követő zsoltárban is megjelenik. Ennek variánsa az ölelés, mikor egy szignifikáns elem feltűnését (1) követően egy zsoltár kihagyással (2) a harmadik zsoltárban tér csak vissza (3). A látottak alapján két tendencia rajzolódik ki markánsan a III. blokkban: egyfelől a Ps 9/10 szerkezeti-tematikus összetartozásának erősítése átvezetések alkalmazásával, mely zsoltárokat legmarkánsabban a „nyomorúság időszaka” (*‘ittôt baccára’*<sup>h</sup> – 9,10 és 10,1) kifejezés kapcsolja össze, mintegy főszöveget és lábjegyzetét. Másfelől azonban megfigyelhető a Ps 7 és Ps 9 között következetesen alkalmazott ölelés technikája. Az itt használt kulcskifejezések például a „halál”, ami egyértelműen felidézi a feliratban megjelölt kontextust, illetve az ahhoz szorosan kapcsolódó „marok” Jóábót (2Sám 18,14), a „verem” szinonimaként Absolon sírhelyét az erdőben (v.17). Az ölelésben központi téma a viszonyosság törvénye, melyet összesen három alkalommal tárgyal a blokk: Dávidra (Ps 7,4—6), a gonoszokra (7,16—17 és 9,17), majd végül a nemzetekre vonatkozóan (9,16). A szekvenciálisan megjelenő motívumok a három (négy) zsoltárból álló blokk tekintetében teljes lefedettséget biztosítanak, így a „fia”, az „ellenség” és a „név”, melyek ismét világos kapcsolatot jelölnek ki a háttérnarratívában az Absolon-ciklust lezáró narrátori megjegyzés irányában (ti. az emlékoszlop, melyet a Királyok völgyében állított magának Absolon – 2Sám 18,18). Figyeljük meg, hogy a Ps 8 az interrelációk szempontjából szinte érintetlen zsoltár: kvázi szervetlenül ékelődik be a zsoltárfolyamba. A jelenségre műfaji szempontból irányított figyelmet Rendtorff, akinek meglátása szerint a Ps 3 által megkezdett témát a Ps 7 és Ps 9 is átveszi, így ezek szorosabban összetartozó egységet alkotnak („cluster compositon” – a fogalmat Millard vezeti be), melyek a közös tematika egységesítő vonása mellett műfajilag is azonosak, panaszzsoltárok. Ebben a folyamban egyedülálló módon foglal helyet a Ps 8, mely Rendtorff szerint hálaadás, funkciója pedig, hogy hidat képezzen a Ps 7 kadenciája, valamint a Ps 9 incipitje között.<sup>469</sup> Tekintettel arra, hogy az ítélet a Ps 7-ben még szorgalmazott, a Ps 9-ben pedig már hálaadásra okot adó, befejezett cselekmény, igazat kell adnunk Rendtorffnak a Ps 8 mediátor szerepére vonatkozó meglátásáért.

<sup>469</sup> RENDTORFF, „David in the Psalms”, 55—56.

	I. blokk	II. blokk	III. blokk
szakaszhatárt erősítő varrat	„szentségem hegye” ( <i>har qodsî</i> – 2,6)	szentsége hegye” ( <i>har qodsô</i> – 3,5) „szentséged temploma” ( <i>qôdes</i> – 5,5)	
	„mereng” ( <i>háqđ<sup>h</sup></i> – 1,2) „merengenek” ( <i>háqđ<sup>h</sup></i> – 2,1)	„merengés” ( <i>háqđ<sup>h</sup></i> – 5,2)	„higgajon” ( <i>higgajôn</i> – 5,17)
	„emberek” ( <i>l<sup>el</sup>ôm</i> – 2,1)	„nép ezrei” ( <i>revavô<sup>t</sup>am</i> – 3,7)	„népek” ( <i>l<sup>el</sup>ôm</i> – 9,9) „népek” ( <i>l<sup>el</sup>ôm</i> – 7,8)
	„fiam” ( <i>b<sup>e</sup>nî</i> – 2,7)	„fia” ( <i>b<sup>e</sup>nô</i> – 3,1)	„fia” ( <i>bén</i> – 7,1; 8,5; 9,1)
	„szélhordta pelyva” ( <i>náqđaf</i> – 1,4) „szétzúzott cserépedény” ( <i>náfac</i> – 2,9)	„összetört fogak” ( <i>sávar</i> – 3,8)	„kitörölt név” ( <i>máqđ<sup>h</sup></i> – 9,6) „eltört kar” ( <i>sávar</i> – 10,15)
		„ellenség” ( <i>l<sup>el</sup>ójév</i> – 3,8; 6,11)	„ellenség” ( <i>l<sup>el</sup>ójév</i> – 7,6; 8,3; 9,4.7)
	„este” ( <i>lajlđ<sup>h</sup></i> – 1,2)	„este” ( <i>lajlđ<sup>h</sup></i> – 6,7)	
	„öntözőcsatorna” ( <i>palgê majim</i> – 1,3)	„áztató könny” ( <i>dim<sup>l</sup>đ<sup>h</sup></i> – 6,7)	
		„szela” ( <i>szelđ<sup>h</sup></i> – 3,3.5.9; 4,3.5)	„szela” ( <i>szelđ<sup>h</sup></i> – 7,6; 9,17.21)
		„vér” ( <i>dám</i> – 5,7)	„vér” ( <i>dám</i> – 9,12)
		„pajzs” ( <i>máqđén</i> – 3,4)	„pajzs” ( <i>máqđén</i> – 7,11)
	„igaz” ( <i>caddîq</i> – 1,5)	„igaz” ( <i>caddîq</i> – 5,13)	„igaz” ( <i>caddîq</i> – 7,10)
	„út” ( <i>derek</i> – 1,6; 2,12)	„utad” ( <i>derek</i> – 5,9)	„útjai” ( <i>derek</i> – 10,5)
	„hiábavalóság” ( <i>rîq</i> – 2,1)	„hiábavalóság” ( <i>rîq</i> – 4,3)	„hiába”, „ok nélkül” ( <i>rêqám</i> – 7,5)
	5 <i>imperativus</i> 1 <i>imperfectum</i> (2,10-12)	6 <i>imperativus</i> (4,4-6)	
	3 x aposztázia lépései (1,1)		3 x aposztázia lépései (7,15)
		gonoszok jellemrajza (5,10)	gonoszok jellemrajza (7,16-17) (10,7)
	„forrong” ( <i>râqas</i> – 2,1)	„felizgatja magát” ( <i>râqaz</i> – 4,5)	„megháborodik a király” ( <i>râqaz</i> – 2Sám 19,1)
	verbális lázítás (2,3)	verbális lázítás (3,3) verbális lázítás (4,3) verbális lázítás (5,7.10)	
	„egységesen tanácskoznak” ( <i>jaqđad</i> – 2,2)	„együtt” ( <i>jaqđaw</i> – 4,9)	
	„istenfélelem” ( <i>jir<sup>l</sup>đ<sup>h</sup></i> – 2,11)	„istenfélelmed” ( <i>jir<sup>l</sup>đ<sup>h</sup></i> – 5,8)	
	„elvesz” ( <i>l<sup>el</sup>avad</i> – 1,6) „elvesztetek” ( <i>l<sup>el</sup>avad</i> – 2,12)	„elveszt” ( <i>l<sup>el</sup>avad</i> D – 5,7)	„elveszt” ( <i>l<sup>el</sup>avad</i> D – 9,6) „elvesz” ( <i>l<sup>el</sup>avad</i> – 9,4.7.19; 10,16)
		„halál” ( <i>máwet</i> – 6,6) „Seol” ( <i>s<sup>el</sup>ôl</i> – 6,6)	„halál” ( <i>máwet</i> – 7,14; 9,14) „Seol” ( <i>s<sup>el</sup>ôl</i> – 9,18)
	„mindaz, aki hozzá menekül” ( <i>kol qoszê vô</i> – 2,12)	„mindaz, aki hozzád menekül” ( <i>kol qoszê vák</i> – 5,12)	„hozzád menekültem” ( <i>b<sup>e</sup>ká qaszî<sup>t</sup></i> – 7,2)
	„előállnak” ( <i>jâcav</i> HtD – 2,2)	„nem állhatnak elő” ( <i>jâcav</i> HtD – 5,6)	

	„haragja” ( <i>ʾaf</i> – 2,5.12)	„haragod” ( <i>ʾaf</i> – 6,2)	„haragodban” ( <i>ʾaf</i> – 7,7; 10,4)
	„összezavar” ( <i>báhal</i> – 2,5)	„összezavarodik” ( <i>báhal</i> N – 6,11)	
	„egy pillanat alatt” ( <i>kimʾat</i> – 2,12)	„hirtelen” ( <i>regʾa</i> – 6,11)	
	„szentségem hegye” ( <i>qódes</i> – 2,6)	„szentsége hegye” ( <i>qódes</i> – 3,5)	
	„Szenvedjétek el a korrekciót” ( <i>jászár</i> N – 2,10)	„korrigálj” ( <i>jászár</i> D – 6,2)	

15. ábra A III. blokk beágyazódását elősegítő tényezők

A Ps 7-ben – lévén a III. zoltárblokk központi témája tehát az ítélet-végrehajtás – Dávid a vonatkozó legfontosabb törvényt, a viszonzossági törvényt idézi (v.4–6): „ha jó barátomnak rosszal fizettem”, egyértelmű utalás Úriásra, akivel szemben elkövetett gonoszságáért éri Dávidot saját házában belül az üldöztetés. Ezt az intertextust tehát először a Ps 6, majd itt ismét, ugyanakkor – mint nemrég bemutattuk – a háttérnarratíva is megidézi az „emésztő erdő” és Jóáb karakterének összefonódása révén (lásd: fent). A témát egy *szela* követi (v.6), mely ismét Dávid merengésére, életének átgondolására teremt lehetőséget, egyúttal elválasztja az iménti témát a következőtől. A haragvó Istent kéri beavatkozásra Dávid (v.12), ami tökéletes inverze a Ps 6-ban megfogalmazott, önmagára irányuló kérésének: „URam, ne haragodban fenyíts meg engem” (v.2). Az igazságszolgáltatás témájába egyetemes, profétikus képek is beszűrődnek, úgymint a „magasságba való visszatérés” (v.8), „nemzetek ítélete” (v.9a), majd az individuális ítélet zárja a szakaszt (v.9b). Az igazak csoportjára fókuszál a következő egység („igazszívűek” – v.10–11), akiknek az Úr támogatója, védelmezője, szabadítója, ellentétben a következő rövid szakaszban kontrasztként bemutatott csoporttal. A Ps 2-ben megkezdett „megtérés” témája tér itt vissza, ezúttal egyetemes, morális kategóriához, a gonoszokhoz társítva. A leírás a Ps 2 folytatásaként fűzi tovább a motívumot: míg ott a folyamatok megfordítására hangzott el felszólítás („de most” – Ps 2,10), addig itt már a rendelkezésre álló idő leteltével a szankciók életbe lépése közeleg: Isten a „kardját élesíti”, „íját ajzza fel”, „célra tart”, „halálos fegyvereket tart készenlétben”, „meggyújtja a nyilakat” (v.13–14). A „kard” és szinonimaként a „nyíl” ismét utal a háttérnarratívában az Absolon halálát okozó fegyverekre. A zoltárban másodjára felidézett viszonzossági törvény felvezetése a Ps 1-ben bevezetett hármas struktúra átvételével erősíti tovább az I. és III. blokk közötti kapcsolatot: az aposztázia ezúttal a fogantatás és szülés metaforájában nyer érzékletes kifejezést (v.15). A

magyarban is honos „aki másnak vermet ás, maga esik bele” közmondás eredetijét olvashatjuk a Ps 7,16-ban, melynek variánsa a következő versben „verem” helyett a „fej”, „gödör” helyett a „koponya” szavakkal fejezi ki a megfizetés – halálosan komoly – igazságát (*Vergeltungslehre*). A zsoltárt a kadencia zárja, mely bővített formában öleli majd át a Ps 8-at, és tér vissza a Ps 9/10 élén.

A Ps 8 egy önmagában keretes költemény, egy Istent magasztaló himnusz vagy hálaadás (Rendtorff) a teremtett világ csodája láttán. A felirat ezúttal is kétértelműséget rejt magában, akárcsak a Ps 7 esetében: ám míg az előbb egy konkrét személynév evokált egy mellékszereplőt, most egy dallamjelzés („a szőlőtaposók” – *gittîl*) teremt áthallást egy másik karakter, a gáti Ittaj irányában, aki Dávidnak idegenlégiós, mégis hűséges katonájaként vonult ki Efraim erdejéhez, hogy összeütközzön Absolon seregével, s akit Dávid név szerint, harmadrangúan terhelte meg a felelősséggel, hogy hagyják életben Absolont (2Sám 18,2). A feliratnak azonban – miként az előbb, úgy most – sincs közvetlen kapcsolata a zsoltár szövegével, pusztán a háttérnarratíva folytonosságát hivatott deklarálni a blokk soron következő zsoltárának vonatkozásában is. A Ps 8 néhány kulcsszót integrál magában (lásd a táblázatot: fent), funkciója azonban nem ettől kivételes. Idéztük Rendtorff meglátását, mely szerint a zsoltár hidat képez blokkunk kezdő- és végpontjai között, ám karakterében rendkívüli módon differenciálódik a panaszzsoltárok sorában. A Ps 8-at döntő arányban veszik körül az ölelő szerkezetek (*lásd a táblázatot: fent*), melyek leképezik a főszereplőt, Dávid gondolatában azt az egyetlen eshetőséget, amit a végsőkig hárít magától:<sup>470</sup> hogy Absolon netán mégis meghal, hiába rendelte el ő a megkímélését, hiszen Isten közvetlen módon is gyakorolhat felette ítéletet. A gondolat „karanténba zárását” fejezi tehát ki az ölelő szerkezet. De még valamit. A zsoltárok folyamatos olvasása során éppen úgy időt kell szánni a Ps 8 szövegén való áthaladásra, mint ahogyan a két követnek időre volt szüksége ahhoz, hogy a csata helyszínéről Mahanajim erődjébe térjenek vissza. A zsoltár tehát egyszerre hídja a témavezetésnek, és megtestesítője a téma mentális elutasításának. A zsoltárban megjelenő természeti képek felidézése által Dávid tehát valamiképp nyugtatni vágyik feszült

<sup>470</sup> Megjegyzés: a méhek például, ha egy apró állat betolakodik a kaptárba, nem képesek azt kilökní onnan. Ezért a következő módon védekeznek: a behatolót bent megölik, majd pedig propoliszburokkal veszik körül, lényegében mumifikálják a tetemet. Ez a bevonat nem idegen a méhektől, így életük „zavartalanul” folyhat tovább a megszokott mederben, ráadásul az ártalmatlanított betolakodót is karanténba zárja, ami így nem jelent a későbbiekben sem fertőzésveszélyt a kaptár számára.

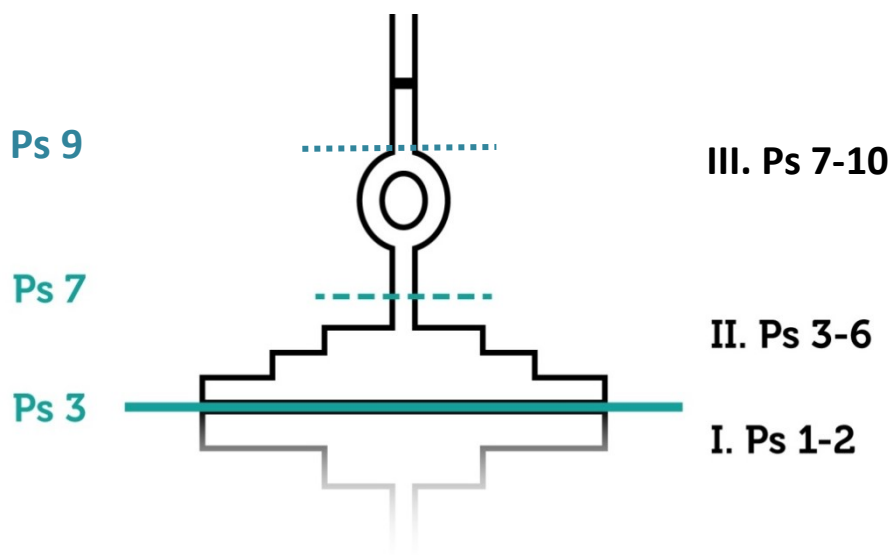
idegeit, lecsendesíteni háborgó lelkét, miközben Absolon tevékenységének felfüggesztését (*l'hasbîṭ a sávaṭ* gyökből!), ugyanakkor határozottan életben maradását vágyja (v.3).

A Ps 9/10 felirata is jelzi, hogy a zsoltár már utóidejű eseményként beszél az igazságszolgáltatás tényéről. A költemény azonban a *király* protokolláris nyilatkozata: a kadenciából bővített incipit hangos, örömteli hálaadás hangját üti meg (v.2—3), majd pedig az ellenség, akit az előző zsoltárban csak „sabatoltatni” vágyott Dávid, megtudjuk, hogy „bevégezte” (*támam*), „emlékezetük elveszett” (v.7), ami ellen pedig Absolon olyan nagyon törekedett védekezni (méltó fiak hiányában emlékoszloppal – 2Sám 18,18). A következő szakasz még egyéni hangon ad hálát Istennek a szabadításért (v.8—11), majd pedig a következő egységben kollektív, nemzeti hálaadásra buzdít az egyéni szabadítást átélő király (v.12—17). A zsoltárban itt jelenik meg a Ps 2 után először Sion és Sion leánya, ami utalás arra, hogy a király hamarosan hazatérhet, mivel Jeruzsálemből (Sion) történt száműzetésének oka megszűnt. A szakasz nyelvezete és szerkezete számos tekintetben idézi „Mózes énekét” (2Móz 15) és annak Mirjám által vezetett kollektív előadását, lezárását pedig a *higgajón* ('csendes merengés', 'hangszeres közjáték' – BDB, 219) és a *szela* biztosítja. A Ps 7-hez képest ennek a zsoltárnak ezúttal a végén helyezkedik el egy profétikus szakasz, melynek témája a nemzetek ítélete (v.18—21). *Szela*.

A Ps 10 meglátásunk szerint egy „lábjegyzet”, melyet a zsoltárszerző a „nyomorúságos időszak” (*ittôṭ baccáraḥ*) kifejezéshez kapcsol hozzá (Ps 9,10). Jóllehet a zsoltár maga profétikus távlatokba helyezi a témát, jelen vizsgálati korpuszban is tartalmaz releváns utalást: az oppresszort kevély, blaszfémiára hajlamos karakterként mutatja be (v.3), aki megtagadta annak az Istennek létezését (v.4), akiben korábban maga is hitt (v.14). Ezzel kiteljesedik a Ps 1-ben megnyitott motívum az aposztáziáról. A zsoltár leírása szerint ez az ember nem szenved el háborgatást, kudarcot, sikeres és zavartalan életet él (v.5—6). Morális jellemzését azonban főként verbális tevékenysége, beszédképző szervei metaforával rajzolja meg a zsoltárszerző: átkozódik, viszályt kelt, bajokat és bűnöket idéz elő beszédével (v.7). Kifejezetten ellenséges indulatokat táplál az általa gyengének vélt – kimondatlanul: hívő – ember irányában, „oroszlán” módjára vadászik rá, hogy elbuktassa (v.8—10). Ebbéli magatartásában megátalkodott, nem foglalkozik a rá is váró ítélettel (v.11). A zsoltár végéhez közeledve a beszélő ismét intervencióra kéri Istent (v.12—15), aki a történelem során már számos alkalommal bizonyította, hogy segítője és védelmezője, szabadítója az elnyomottaknak. Ezzel a hivatkozással a korábbi zsoltárokból Dávid által vágyott és megélt

tapasztalat folytonossága a majdani időkre is kiterjed. A zsoltár utolsó egységében a Ps 9-nél is előrébb mutató időszak tárul fel: az új világ, melyben Isten uralkodik (ti. teokrácia), s amelyből a hitetlen nemzetek (*gôjîm*) már kipusztultak (v.16), a földön élő emberek (v.18b) pedig egymással békében élnek. A zsoltár olyan kulcsfogalmakat vezet be, melyek a következő, csupán strukturálisan elkülönülő, IV. blokkban rendre visszatérnek majd: „nincs Isten” (Ps 14,1), „nem rendülök meg” (Ps 13,5; 15,5; 16,8; 17,5), „háló” (konkretizált értelemben – Ps 14,6), „oroszlán” és „kölyke” (Ps 17,12), továbbá morális jellemrajzok több ponton, főként verbális tevékenység leírása által.

Emlékezzünk vissza, hogy az első blokkból – a háttérnarratíva alapján – azzal a benyomással léptünk tovább, hogy Dávid és Absolon kapcsolata merőben bizonytalan alapokra helyeződött át Absolon rehabilitálását követően, a II. blokk végén pedig az apai és királyi identitását összeegyeztetni képtelen, s emiatt gyötrődő Dávidot láttuk. A III. blokkba azzal a benyomással léptünk át, hogy Dávid királyi attitűdje emelkedik felül, s ennek igazolásában a zsoltárok szövege és a háttérnarratíva is segítségünkre volt. A blokkot ezúttal azonban Dávid és Jóáb kapcsolatának megrendülése, definiálhatatlansága zárja le: a király kérését megtagadta katonája, nagybátyja fiát ölte meg saját unokatestvére. Nem tudni, kettejük között hogyan tovább.



16. ábra A Ps 1—10 modellje

Modellünk az eddig bemutatott I—II. blokk előzményére építi rá a harmadik szerkezeti egységet, mely – mint fejezetünk elején kifejtettük – a Ps 7 másodrendű zsoltárfeliratával indul. A blokk teljes terjedelmében Dávid szemszögéből látjuk a háttérnarratíva eseményeit (ti. szűk, individuális keresztmetszet), aki maga Mahanajim helyszínén tétlen várakozik, onnan nem mozdul el. A szakasz egyetlen témát tárgyal, ez pedig az isteni igazságszolgáltatás, melyet a Ps 9 felirata is nyomatékosít a háttérnarratíva tudatosításával. A jogos és szükségszerű ítélet-végrehajtásnak azonban személyes vonatkozását Absolon tekintetében Dávid totálisan hátrítani igyekszik. A modell ezt a tényt a Ps 8 „magasságában” kialakuló kerülőutakkal fejezi ki: a gyűrűszerű struktúra középpontjában Absolon halálának lehetősége áll, melyet „karanténba” zár a Ps 7 és Ps 9 között kiépült számos, ölelés technikájára épülő kapcsolat (lásd a táblázatot: fent). A Ps 9/10 szoros tematikus és strukturális összetartozása mellett önálló számozásukat a modell változatlan paraméterek (ti. keresztmetszet, elágazások hiánya stb.) mellett egy belső választóvonal beiktatásával jelzi (ti. fekete vonal a főágon belül).

#### 5. 2. 6. *Dávid hazahozatala: 2Sám 19,1aβ–21,22 // Ps 11–17*

**Prózai korpusz.** A IV. blokkot három fő téma szervezi: Dávid rehabilitálásának folyamata, visszatérése Jeruzsálembe és a trónfoglalás eseménye, valamint egyéb kapcsolódó intézkedések folyamata (lásd az ábrát a dolgozat: 5. 2. 2. *Az Absolon-ciklus és Dávid rehabilitálásának elbeszélései: modellálás* c. alfejezetét). A cselekmény „valódi” időtartamának rekonstrukciója alapvető nehézségekbe ütközik, hiszen mindössze egyetlen egzakt időhatározó kerül említésre, ami alapján három nap *leteltét* tudjuk csak konkretizálni (ti. Amászá késik – 2Sám 20,4–5). Erre a szakaszra továbbra is Dávid szemével nézünk, akinek tevékenységét sorozatosan a *kísérlet—kudarcc párosa* kíséri. Miként a háttérnarratíva *preludiumában* megjelent egy konkrét szám, a hetes (ti. 7 rekonstruálható év), úgy az az elbeszélés végső szakaszában is rendszertényezővé válik. Először is, Dávid hétszer tesz olyan kísérletet, mely határozottan kudarcba fullad.

(1) Absolon megmentése [A-terv (személyesen), B-terv (megbízottak által)]: Absolon meggyilkolása

(2) Absolon megsiratása: Jóáb fenyegető közbelépése

(3) Jóáb leváltása: Amászá meggyilkolása (elkövető: Jóáb)

(4) Barzillaj magához fogadása: helyette Kimhám

- (5) Izrael és Júda egyesítése: Seba lázadása  
 (6) gibeóni jóvátétel: kisiklik<sup>471</sup>  
 (7) részvétel a filiszteus háborúban: Abísaj hazaküldi

A III. és IV. blokk közötti átmenetet az első „kísérlet—kudarcc”-reláció teremti meg: Absolon halálának hírére a *király* által adott első, nyilvános reakcióról még az előző egységben, ám a Dávidban szimultán élő, csak mindeddig háttérbe szorított *apa* elvonulásáról, gyászáról és az egész népet sokkoló reakcióról azonban már az új egységben olvashatunk. Másodszor, a gibeóni jóvátétel során Dávid szám szerint hét saulida férfit szolgáltat ki (2Sám 21,6), harmadszor pedig, az Absolon likvidálása után az éppen Júdához és Dávidhoz csatlakozott Izraelt Seba szakítja el ismét a királytól (2Sám 20,1). Seba nevének jelentése: 'hét' (BDB, 987b).<sup>472</sup>

A III. zsoltárblokkal kapcsolatban elmondtuk, hogy abban a *király protokolláris* megnyilatkozása olvasható, melyet a Ps 9 kezdő sorainak harsány felütése, felszabadultság, kitörő életöröm („egész szívemmel dicsérlek”, „zengedezek”, „hirdetem csodatetteid” – v.2–3), majd pedig kollektív hálaadásra való buzdítás jellemez. Hivatalos eljárás azonban ez, melynek véghezvitele után a király végre levetheti méltóságát, és magányában apává válhat. Ezt az átalakulást magát azonban már az új, negyedik blokkban olvashatjuk, még ha szokatlan helyen is kell meghúznunk a cezúrát (ti. 2Sám 19,1aα | 2Sám 19,1aβ). Dávid szakaszos szerepváltására éles szemmel figyel fel Bar-Efrat is. A két követ meghallgatása után Dávid a fia halálhírére először csupán belső reakciót enged magának: „megrendül” (*rágaz* – 2Sám 19,1).<sup>473</sup> Ám ezen a ponton egy narratív szünetet (*gap*) kell feltételeznünk, melyre utal a „király” szó felett álló *revia* is, mint tagoló jel.<sup>474</sup> Itt lépünk át a zsoltárkorpuszba, ahol elolvassuk, hogy az *apa* megrendültsége ellenére a *király* teljesíti a rá kötelezően érvényes

<sup>471</sup> Megjegyzés: jelen kutatás összegzésének időszakában folyik már az appendix kerettörténeteinek (2Sám 21 és 24) komplementer olvasatára irányuló vizsgálat, melynek részeredményeit – ahol szükségesnek véltük – integráltuk a dolgozatba, részletes tárgyalása azonban más fórumon történik majd meg. Annyit azonban szükséges az aktuális téma szempontjából megemlíteni, hogy az akasztást követően Ricpa halottakat őrző tevékenysége – mely az aratás nyári hónapjaiban kezdődik, és az eső megérkezéséig tart (21,10) – kedvező esetben 3-4, míg más esetben 9-10 hónap elteltét feltételezi (ti. korai és kései eső). Tekintve, hogy a narratíva szerint a temetés csak ezt követően történik meg, így Dávid jogorvoslatra irányuló eljárását semmiképp sem tekinthetjük sikeresnek.

<sup>472</sup> Megjegyzés: esetleg 'eskü', amennyiben a személynév jelentését az eredeti számnévből továbbképzett *verbum denominativumból* ('esküszik') származtatjuk – BDB, 989b.

<sup>473</sup> Megjegyzés: a 19. fejezetből vett idézeteknél a Héber Biblia (és a RUF) által is használt számozást követjük, ugyanakkor felhívjuk rá a figyelmet, hogy ezen a szakaszon a számozás más bibliakiadásokban esetlegesen elcsúszhat.

<sup>474</sup> KUSTÁR, *A héber Ószövetség szövege*, 126–135.



protokollt: nyilvánosan (és minden bizonnyal őszintén) hálát ad Istennek a szabadításért (Ps 9/10), a népet kollektív örömnépebe vezeti (III. blokk vége). Ám Dávid alig várja, hogy végre elvonulhasson a nyilvánosság elől (IV. blokk eleje). Azt olvassuk, hogy mire a kapuból a kapu feletti helyiséghez ér, már „sír”, de még visszafogott hangon „mondja” maga elé az immáron soha be nem teljesíthető vágyát: „*bárcsak én haltam volna meg helyetted Absolon, fiam, én fiam*” (2Sám 19,1). Valaki azonban meglátja ekkor Dávidot, és jelentést tesz Jóábnak (v.2), ám a hír ezzel együtt futótűzként terjed a katonák között is, és ekkor hirtelen megértik: szeretett *királyuk* győzött, ám az *apa* elveszítette és gyászolja fiát. Az együttérzés hullámai öntik el a nép szívét, melynek tagjai – micsoda keretezés! – tolvaj módra osonnak be Mahanajimba (vö. 2Sám 15,6), korábbi ünneplésük és örömük pedig egy pillanat alatt foszlik szét (v.3–4). A hirtelen beállt csendben az apa tompíthatatlan üvöltését (ti. „eltakarta arcát és úgy kiáltozott” – v.5) városszerte visszhangozzák a falak.<sup>475</sup> A blokkból – lévén számos cselekményt vonultat fel – azonban nem minden esemény, és azoknak sem minden jellemzője fontos egyaránt jelen, prózai és költői korpuszok együttműködésének narratív vizsgálata szempontjából. Éppen ezért a blokk ismertetése során csupán egyetlen szílat szükséges részletesebben is megvizsgálunk, mégpedig azt, mely Dávid és Jóáb kapcsolatát mutatja be, hiszen a III. blokkot e tekintetben kérdésekkel övezve hagytuk magunk mögött.

**Dávid és Jóáb kapcsolata.** A téma megértéséhez egészen *Sámuel második könyvének* elejére kell visszatekintenünk. Már a saulida trónváltás körül is Cerújá fiai (Jóáb, Abísaj, Aszáel) azok, akik százakat mészárolnak le passzióból (vö. 2Sám 2), majd Jóáb hadvezért, királyfit, bárkit megöl, ha saját (pl. Abnér) vagy más érdeke úgy kívánja (pl. Úriás). Cerújá fiai és Dávid között nagyon feszült és taktikai alapon álló kapcsolat épül ki az idők folyamán, amit igazol Dávid Abnér megölését követő mondata: „*és én ma gyenge* [szó szerint: puha, érzékeny, sérülékeny], *de felkent király vagyok, míg ezek a férfiak, Cerújá fiai keményebbek* [zordabbak, ridegebbek] *nálam*” (2Sám 3,39). Absolon és Jóáb között hasonlóan pattanásig feszült a viszony (lásd: Jóáb gazdaságának felgyújtása, mert az nem intéz audienciát a királynál közel két éve – 2Sám 14,30), annak ellenére, hogy Absolon rehabilitációját maga Jóáb eszközölte ki korábban (lásd: tekóai asszony – 2Sám 14). Dávid és Jóáb – korábbi éles szóváltásaik után<sup>476</sup> – Absolon halála folytán komolyabban is szembehelyezkednek

<sup>475</sup> Vö. BAR-EFRAT, *Narrative Art*, 42–43.

<sup>476</sup> Lásd: 2Sám 16,10; 19,23.

egymással: bár Dávid kéri, hogy kíméljék, Jóáb mégis megöli Absolont, s miután Dávid nem köszöni ezt meg, viszonyuk kiéleződik. Ez pedig már lassan az örület határa (*nota bene*: a Ps 7 felirata *siggajont*<sup>477</sup> vetít előre): a kettős identitású karakterek határsértéseik folytán egyre súlyosabb erőszakot tesznek hol magukon (Dávid), hol egymással szemben (Jóáb, Abísaj, Absolon).

A jelenség háttérében egy generációs motívum is húzódik: Dávid *Sámuel* könyveiben következetesen törekszik embertársai tiszteletére (vö. az idősebb Saul, a fiatalabb katonák, családtagok), mely alól az egyetlen határozott kivételt életében Úriás esete jelenti. A fiatalabb nemzedék szereplőire azonban – számos pozitív tulajdonságuk mellett – jelentős mértékben vetül árnyék, értékminőségük így kevert, karakterük bonyolult lesz: Jóáb például a királyért bármikor „ölni tudna”, ám számára ez nem egy képletes megfogalmazás, ettől pedig hűsége torz lojalitássá válik. Ugyanez mondható el testvéréről, Abísajról (vö. 2Sám 16,10; 19,23). A két katona viselkedését egy (téves) ideológia által felülírt, megkeményített, megölt lelkiismeret vezeti, azzal a megszorítással, hogy Jóáb és Abísaj a királyról, mint személytelen hatalomról és a kötelességtudatról alkotott tragikusan téves koncepciót. Absolont azonban a narrátor – érdekes módon – Saullal rokonítja annyiban, hogy mindkét karakter külső szépségét, rátermettségét, a velük kapcsolatban megfogalmazható pozitív várakozásokat állítja éles kontrasztba valódi, belső jellemvonásaikkal, s az általuk okozott csalódással. Saul, az erős, magas, délceg király belül egy kisebbségi komplexusokkal és bizonytalansággal megvert szereplő (pl. 1Sám 10,22.27; 15,24; 18,8.29; 28,5 stb.), aki Sámuel és Istent is kiábrándulttá teszi (1Sám 15,35), míg Absolon „tisztá királyi vérből” származik (ti. apai és anyai ágon egyaránt), haja, akár az oroszlán sörénye, dús, nehéz (vö. 2Sám 14,25–26; 18,9), valójában azonban minősített testvér- és szándékolt apagyilkos szereplő. Ám a két karaktert nemcsak külső és belső valóságuk kontrasztja, de az emlékoszlop állításának eseménye is összekapcsolja (1Sám 15,12; 2Sám 18,18). Kapcsolatuk alapja az analógia.

Érdekes megfigyelni ugyanakkor, hogy a narrátor Dávid és Jóáb karakterét kapcsolja szorosabban is össze: az alapvetően érzékeny, tisztaszívú Dávid kemény, harcos életre kényszerül, és mindeközben egyetlen alkalommal tesz olyat, amit a narratíva bűnnek minősít

---

<sup>477</sup> *Siggajon*: a gyök alapjelentése, ahogy korábban is jeleztük már, 'bolyong', 'kóborol', 'eltér' (*ságá<sup>h</sup>*), a homályos értelmű *terminus technicus* pedig általában „vad, szenvedélyes, gyors ritmusváltásokkal kísért dal” értelemben határozzák meg a szótárak – BDB, 993.

(ti. Betsabé és Uriás – 2Sám 12), ebben pedig éppen Jóáb közreműködésére támaszkodik. Ezzel szemben Jóáb egy érzéketlen, keményszívű, elhivatott katona, akinek egész élete során egyetlen pozitív tette emelkedik ki (ti. közbenjárása Absolonért a tekóái asszony segítségével – 2Sám 14), melyhez Dávid jóváhagyására van szüksége. Jóáb és Dávid kapcsolatának alapja tehát az ellentét, amit antagonisták identitásai tesznek tönkre: amíg Dávid erős kezű királyként viselkedik, Jóáb engedelmes alattvalója. Amint azonban Dávid érzékeny, törékeny, emberi arcát mutatja, Jóábból lázadást és gyűlöletet vált ki, mely a következő eseményekben fejeződik ki: Izrael anektálásának kísérlete és Abnér meggyilkolása (2Sám 3,39); Dávid távolmaradása Rabba ostromától (2Sám 12,28); mikor Dávid zokogva menekül Jeruzsálemből, nem látjuk Jóábot egészen addig, míg Mahanajimból a csatára nem vonul ki a sereg (2Sám 18,1); s végül ezt a magatartást tanúsítja akkor is, mikor Dávidot megfenyegeti (2Sám 19,6–8). Jóáb kipusztította magából a familiáris attitűdöt, így Dávid az ő szemében kizárólag a királyi hatalommal egyenlő, minden más megnyilvánulását pedig, ami rombolja ezt, kriminalizálандó tényezőként értelmez. Jóáb és Dávid időszakonként ellentétes valóságban élnek tehát, ahonnan a katona mindent elkövet, hogy kirángassa királyát.

Nem meglepő tehát, hogy az Absolont sirató *apát* Jóáb, a (gyilkos) unokaöccs, részvétének kifejezése helyett vére menően megfenyegeti: ha a *király* be nem fejezi a gyászt azonnal, és továbbra is büntudat alá helyezi az őt megszabadító katonákat Absolon meggyilkolása miatt, „még aznap éjjel” mindegyik támogatóját elfordítja tőle Jóáb, a *hadvezér* (19,8). Jóáb megnyilvánulása két célt szolgál: egyfelől elvitatja a király magánéletéhez való jogát, másfelől pedig mentesíti önmagát tettének mindennemű felelőssége alól, jóllehet nemcsak az egyetemes erkölcs ellen vétett a vérrokon Absolon meggyilkolásával, de függelemsértést is elkövetett. Az ötvenes éveiben járó Jóáb tehát az öreg király fölé pozícionálja magát, és igyekszik őt sakkban tartani (2Sám 19,6–8).

Dávid felméri a helyzet kritikus voltát, és enged Jóáb utasításának. Ismét elfojtja magában gyászát, és a kompetens vezető szerepét öltve magára újra kiáll a nép elé (v.9).

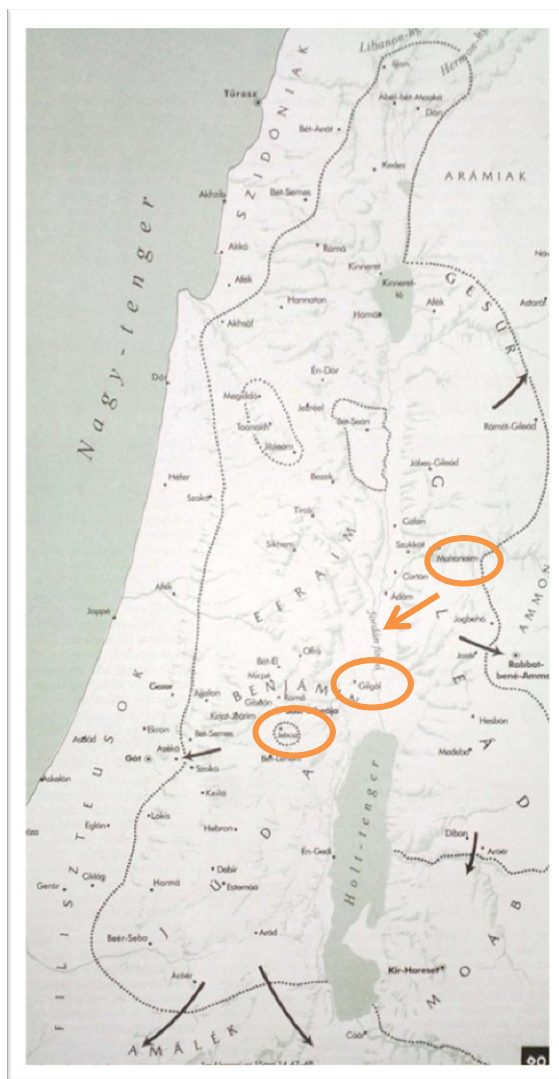
Ekkor megkezdődik Dávid hazahozatalának folyamata, melynek izgalmas részleteivel most nem foglalkozhatunk, lévén a költői korpuszra nézve nem hordoz releváns információkat: Dávid épségben hazatér Jeruzsálembe, trónját elfoglalja (2Sám 20,3), majd pedig az Izraelt elszakító Seba likvidálása is megtörténik, jóllehet először Amászá, majd váratlan halála folytán Jóáb odaadásának köszönhetően. Ábél városának ostroma (2Sám 20,15–22) nemcsak narratív előképe a gibeóni tárgyalásnak, lévén abban a kollektív és

individuális felelősségre vonhatóság alapkérdése fogalmazódik meg, de egyben metaforája a Dávidot ezen időszakban jellemző meghasonlásnak is. A város nevét a topográfiai kontextushoz közelebb álló 'legelő', 'liget' jelentésben vezetjük le általában (ti. a gyök második alapjelentéséből), azonban a jelenlegi, narratív kontextus feléleszti a tulajdonnév első gyökből levonható jelentését is: 'halottsiratás', 'gyász' (BDB,5).

**Mahanajim**<sup>háború/gyász</sup> → **Dávid hazahozatala** → **JERUZSÁLEM** → **egyéb intézkedések**<sup>háború/gyász</sup>

Dinamikus egyensúlyi állapotot őriz tehát a narratíva: az a tónus, ami az elbeszéléshez a II. blokk végén társult (vö. Mahanajim – Ps 6), a kimozdulások ellenére is domináns marad egészen a IV. blokk végéig. Tematikus szempontból tehát a negyedik szakasz középpontjában az elfojtott, de kitörési pontot kereső gyász áll, mely keretbe foglalja az egész egységet. Mahanajim várában „a szabadulás [öröme] azon a napon, [mikor a királyt legyőzte az *apa*] halottsiratássá lett az egész nép számára” (2Sám 19,3). Bár ezt követően a cselekmény – tematikusan és geográfia-értelemben egyaránt – kimozdul erről a pontról a hazatérés folyamatában, a trónfoglalás eseménye pedig egyértelműen tengelyt, stabilitást, nyugvópontot kölcsönöz az eseménysornak, a blokk másik szélén ugyanakkor ismét dinamikus mozgással kísért cselekmények váltják egymást az egyéb intézkedések folyamatában (pl. Seba lázadása, a gibeóniak pere, filiszteus háborúk), vagyis a blokk keretezést nyer.

Más vonásai is kiemelhetők ugyanakkor a IV. blokknak, melyek Dávid mentális állapota helyett a szerkezeti sajátosságokat helyezik



17. ábra Mahanajim – Jordán – Gilgal – Jeruzsálem (Bibliai atlasz, 90)

előtérbe. A következő ábra fősorában (vastagon szedve) bal felől a király hazahozatalának eseménysorához tartozó központi helyszíneket tüntettük fel (Mahanajim, Jordán, Gilgál). Ezek sorrendje rekonstrukciót igényelt, mivel a narráció az időrendet és a bejárt útvonal logikai sorrendjét is felborítja (lásd: 17. ábra fent). A tengelyként kimagasló esemény, a jeruzsálemi trónfoglalás után azonban a narratívában nem a helyszíneket, hanem az ott lezajlott történést emeltük ki (Seba likvidálása, gibeóni jóvátétel, filiszteus háborúk).

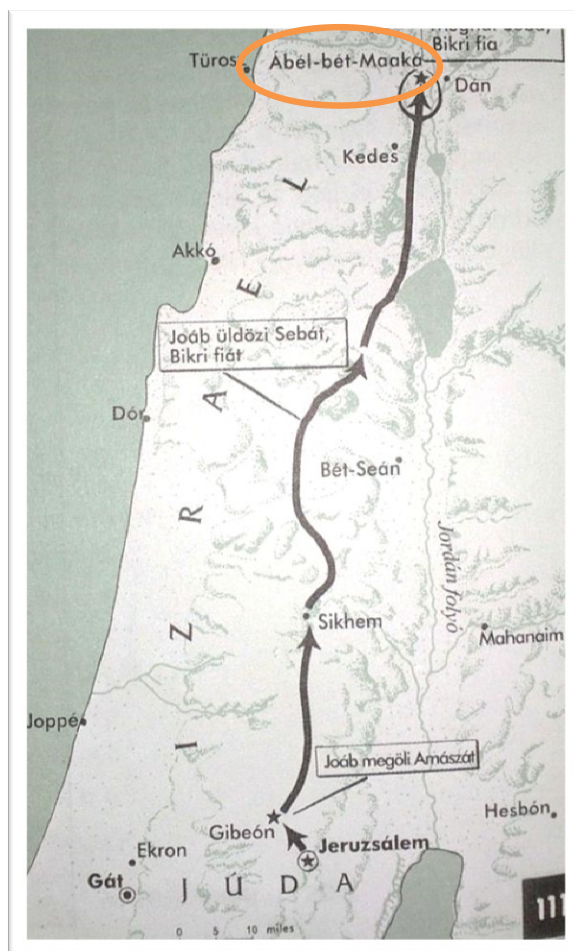
'két (ellenséges) tábor'						
			'víz' (21,10)			
			'fordulat' <sup>478</sup> (20,19)			
<b>Mahanajim</b>	<b>Jordán</b>	<b>Gilgál</b>	<b>JERUZSÁLEM</b>	<b>Seba likvidálása</b>	<b>gibeóni jóvátétel</b>	<b>filiszteus háborúk</b>
			trónfoglalás (event)			
<b>Dávid hazahozatala (process)</b>				<b>Saul kezéből való megszabadulás (process)</b>		
Izrael → Júda (19,10–15)	-	Izrael   Júda (20,2)		Izrael   Júda (ante quem: 20,2)	-	Izrael – Júda (post quem: 1Kir 1,20)
<b>lojális nép</b> (19,8)	Barzillaj (19,32–40)	Júda háza	Mefibóset (19,24–30)	„bölcs asszony”	Ricpá	az egész nép
<b>Jóáb</b> (19,6–8)	Simí Cíba (19,17–23)	Seba (19,41–20,2)	Cíba	Jóáb	Dávid	Góliát fiai
			Seba lefejezése (20,22)			
			„Simí, Bahúrímből való <b>benjámini</b> ” (19,17)			
			„Cíba, <b>Saul</b> házából való szolga” (19,18)			
			„a király szabadított meg minket ellenségeink markából [kaf], és ő mentett meg minket a <b>filiszteusok</b> markából [kaf]” (19,10)			

18. ábra A IV. prózai blokk strukturális és tematikus modellje

Három tematikus faktort vizsgáltunk, és jelenítettünk meg a táblázatban: a király és a nép viszonya (Júda és Izrael relációja), pozitív szereplők, negatív szereplők. Ezt követően megfigyeltük a blokk strukturális sajátosságait. Azt találtuk, hogy háromszoros inklúzió valósul meg azáltal, hogy a király hazahozatalában érintett helyszíneken milyen szereplőkkel

<sup>478</sup> Szó szerint: 'kerék' a gyök második alapjelentéséből (*gálal* 'elgurul' – BDB,166a).

találkozik Dávid, és hogyan jellemzi őket a narrátor. Mahanajimban tartózkodik még például a király, mikor a megvert izraeli sereg széteszik az országban, és döntésre jut: csatlakozni kell Júdához és Dávidhoz. A döntő érv: „a király szabadított meg bennünket a filiszteusok markából” (2Sám 19,10). Messzire nyúlik vissza ez az emlékezet, az utolsó filiszteus ütközetre ugyanis 40 évvel korábban került sor, és Saul halálát eredményezte (vö. 1Sám 31). Ugyanez a megjegyzés azonban prolepszisként is értelmezhető, küszöbön áll ugyanis az a négy csata, melyben Dávid és emberei Góliát fiaival ütköznek meg (2Sám 21,15–22). Ez tehát a külső, filiszteus-keret. A kapcsolatfelvétel meg is kezdődik (lásd: „Izrael → Júda”), a nép a Jordán partjára siet, és várja a királyt. Simí és Cíba alakja azonban a Jordán partjához köthető jelenetben újra összefonódik, miként a menekülés idején is egyszerre tűntek fel (vö. 2Sám 16,1–14). Negatív karakterük ellenpontja Barzillaj, Dávid jó barátja, aki át is kíséri a királyt a folyón, majd maga helyett szolgáját ajánlja a király figyelmébe. A narrátor Simít és Cíbát is a „benjámini” és a „Saul” szavakkal karakterizálja, ami csak Cíba esetén informatív, ugyanis ő korábban „Mefíbóset szolgája” képében állt előttünk (vö. 16,1). Ez az apró momentum azért jelentős, mivel Cíba és Mefíbóset kapcsolata mindvégig meghatározhatatlan természetű: egymásra vonatkozóan tesznek ugyanis terhelő vallomásokot (vö. 16,3–4; 19,25–31), így az „igazság” felderítésében egyetlen kapaszkodónk a narrátori gyakorlat (ti. a negatív karaktereket mindkét fejezetben párosítja). A középső keret tehát Saullal és háznépével kapcsolatos. Immáron átkelve a Jordánon, a király Gilgálba ér, ahol azonban az éppen egyesülni kívánó Izrael és Júda táborai rivalizálni kezdenek, melynek közhangulatát meglovagolva Seba átveszi Izrael irányítását, és



19. ábra Seba üldözése és Ábél városa  
(Bibliai atlasz, 111)

elszakítja a népet Dávidtól. Ezzel a nemzet egyesítésének kísérlete kudarcot vall. A belső keretben tehát Seba a központi figura.

Jeruzsálemben érkezik a király, ahonnan elrendeli – előbb Amászá, majd Abísaj bevonásával – Seba üldözését, aki Ábél városába menekül. Ha Jóábon múlik, elpusztítja az egész várost, csak hogy Sebát elkapja, s ekkor lép közbe egy „bölcs asszony” (vö. a tekóai asszony – 2Sám 14), akinek csak hangját halljuk a városon belülről (*bat qôl*). Ő hoz *fordulatot* az eseménysorban: rámutat, hogy a bűnért csak a bűnös bűnhődhet, ezért név szerint kéri annak megnevezését. Még aznap Seba feje a város kapuja előtt várakozó Jóáb lábai elé hullik (2Sám 21,22). Az epizód a gibeóni jóvátétel típusaként is értelmezhető, számos motívumot átvezet ugyanis a narrátor: a bűnös helyett ártatlan utódai bűnhődnek, nem név szerint történik a kiadatás, szintén megjelenik egy asszony (Ricpá). A gibeóni incidens rejtett faktora az idő: nem tudni, hogy az akasztott áldozatokat meddig védelmezte Ricpá. Az aratás kezdetétől (hagyomány szerint: július vége) számítva ugyanis *víz* az égből (lásd az eredeti hébert: 21,10) csak a 3 hónap múlva esedékes korai vagy pedig a 9 hónap múlva várható kései eső formájában volt várható. A 21. fejezet elején vázolt aszály tehát a hét saulida temetésével járó eső megérkezésével véget ért (21,14). Ezt követően olvasunk a filiszteus háborúkról (21,15–22), melyekben a néhai Góliát négy fia tervezi revansát a hadba vonult Dávid ellen. Abísaj menti meg a harcban kimerült és sebezhetővé vált, öreg király életét, majd pedig megtiltja, hogy többé hadba vonuljon. Indoklásában feltűnik az a szimbólum, melyről dolgozatunk elején már említést tettünk (lásd a dolgozat: 1. 2. 3. *Dávid szövétneke* c. alfejezetét): „*ki nem vonulsz többé mivelünk a harcra, mert nem olt[hat]od el Izrael lámpását!*” (2Sám 21,17). A IV. blokkra egyébként jellemző hetes karakter, a Jeruzsálem-tengelyű szerkesztési technika, valamint ez a megjegyzés együttesen építi fel a prózai korpusz szerkezeti modelljét: a hétágú gyertyatartót. Lényeges változás azonban a blokk mahanajimi kezdőpontjához képest, hogy míg ott a *két (ellenséges) tábor* Izrael és Júda volt, addig valóban elmosta a ’víz’ a korábbi, etnikai megosztást, és olyan ’fordulat’ állt be a nemzet sorsában, minek következtében a blokk utolsó epizódjában már egyesült erővel lép fel Dávid serege a filiszteus haderővel szemben.

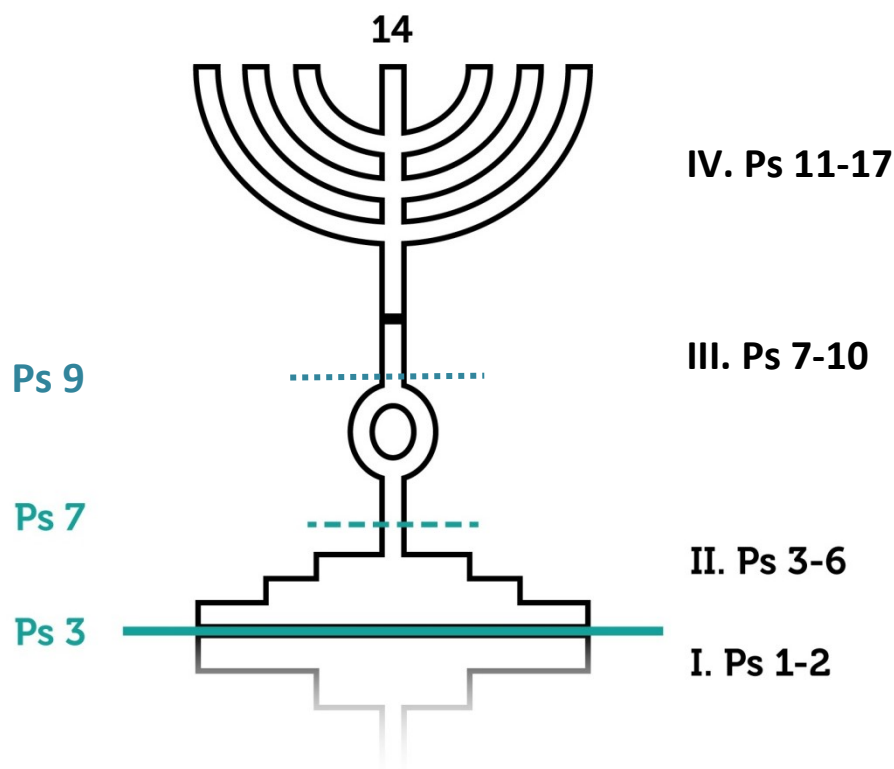
**Költői korpusz.** Az eddigi gyakorlattól eltérően a negyedik zsoltárblokk egy *pszeudoblokk*, melyet semmiféle felirat nem tagol, így valójában nem is tekinthetnénk önálló egységnek az általunk behatárolt zsoltárkorpuszon belül. Mégis szükséges azt külön kezelnünk, ugyanis a Ps 7 feliratában előrevetített *siggajon* ezen a ponton válik szerkezeti

szinten nyilvánvalóvá. Mint az imént megállapítottuk, a háttérnarratíva vonatkozó szakaszát (ti. Absolon halálától a filiszteus háborúig) az elfojtott gyász tematizálja: Dávid a *királyi* szerepben reked, melyből kitörési pontokat kínál azonban a költői korpusz.

A Ps 11–17 által érintett hét, rövid terjedelmű mikroszoltár és a háttérnarratíva között tehát elsőrendűen nem lexikális a kapcsolat, sokkalta inkább strukturális jellegű. Ebben meghatározó szerepet játszik egyfelől a hetes szám köré épített narrációs technika (lásd: fent), másfelől a prózai blokk plotjának azon sajátossága, miszerint a Jeruzsálem-tengely mindkét oldalán három-három helyszín és epizód emelkedik ki. Mint azt látni fogjuk, a hét mikroszoltár között is a háromszoros inklúzió technikája működik a legdominánsabban, illetve itt is kiemelkedik egy speciális vonásokkal felruházott tengelyszoltár. A költemények azonban átveszik, sőt felerősítik azt a profetikus hangot, mely már a III. blokk elején az igazságszolgáltatás témája kapcsán felcsendült (Ps 7; Ps 9/10).

Míg a prózai korpusz szerkezetének imént *sematikus*, táblázatos formát adtunk (lásd: 18. ábra), ezúttal a költői korpuszhoz, annak művészi voltát kiemelendő, *grafikus* modellt rendelünk hozzá. A felszíni forma különbözősége mellett azonban a két modell között teljes az átfedés: mindkét modellen megjelenik a tengely, illetve leképeződik a prózai történetet jellemző hármass inklúzió technikája, mely 3-3 állomást denotál. A két modell kidolgozottsága közötti eltérés csupán két ponton és mindössze a kivitelezés tekintetében mutatkozik meg: míg a pragmatikusabb, prózai korpusz ábrázolásánál szögletes, úgy a költői korpusz esetében íves formákat alkalmaztunk, illetve a prózai egység kétszeres keretezettségét (lásd: három szürke árnyalattal jelzett kapcsolat a fősor *alatt* és *felett*) a grafikus modellen csak egyszer tüntettük fel.





20. ábra A Ps 1—17 modellje

A költői korpuszban tehát a tengelyzsoltár státuszát – mint látható – a Ps 14 tölti be, az azt közrefogó hármass keretezést pedig – a korábbi ábrán szögletes forma helyett – ezúttal három ív jeleníti meg. A tengelyzsoltár estén az egyenes vonalvezetés, valamint a keresztmetszet változatlansága jelzi, hogy a III. blokkban Dávidra jellemző királyi attitűd és szemléletmód itt fejeződik ki legközvetlenebb formában: a zsoltár megfelelője a prózai korpuszban Jeruzsálem színhelye, s ha megfigyeljük, a zsoltár – először a *Zsoltárok* könyvében itt – hozza a „Sion” és „Izrael szabadulása” témákat (v.7).

Ps 14
<sup>1</sup> A karmesternek: Dávidé.
Azt gondolja magában a bolond, hogy nincs Isten! Romlottak és utálatosak tetteik, senki sem tesz jót.
<sup>2</sup> Az ÚR letekint a mennyből az emberekre, hogy lássa, van-e köztük értelmes, aki keresi az Istent.
<sup>3</sup> Mindnyájan elfordultak tőle, egyaránt megromlottak. Senki sem tesz jót, egyetlen ember sem.
<sup>4</sup> Nem tudja a sok gonosztevő, akik úgy eszik népemet, ahogy a kenyeret eszik – de az ÚRhoz nem kiáltanak –,
<sup>5</sup> hogy majd egyszer nagyon megrettennek, mert Isten az igaz nemzedékkel van!

<sup>6</sup>A nincstelen tervét csúffá tennétek, de az ÚR az ő oltalma!

<sup>7</sup>Bárcsak eljönne a Sionról Izráel szabadulása! Amikor az ÚR jóra fordítja népe sorsát, ujjong majd Jákób, és örül Izráel.

## 21. ábra A tengelyzsoltár (Ps 14 – RUF)

Miként a *modellen* átlépési pont a III. blokkból (Ps 10) a negyedikbe, a Ps 14 közvetlenül átveszi, és egyetlen *kolonba* szerkeszti a „szívében mondja” és a „nincs Isten” formulát (v.1), a témát pedig fokozza annyiban, hogy míg a Ps 10 az aposztaták és az inzultált igazak konfliktusairól számol be, a Ps 14 már úgy látja: egyetemes az Istentől való elfordulás, „nincs jól cselekvő, nincs egyetlenegy sem” (v.3). Mindenképpen királyi beszélőt feltételezhetünk, ám az már az adott interpretáció függvénye, hogy azt a háttérnarratíva ismeretében Dáviddal, esetleg Jeruzsálem majdani királyával, vagy magával a világmindenség királyával, Istennel azonosítjuk: „népemet emésztők, [...] nem kiáltanak Istenhez” (v.4). A tengely – mint mondtuk – egyenes átvételt biztosít az annak vonalában, azonos keresztmetszettel rendelkező, korábbi zsoltárok szövegéből. A Ps 14-ben így átvételt látunk például a Ps 8-ból. Ám míg ott földi perspektívából tekintett az „ember fia” (Ps 8,5) az égre (v.2.4), úgy most fordítva: Isten tekint le az égből az „ember fiaira” (Ps 14,2). A Ps 6-ból átvezeti továbbá a zsoltár a „minden bűnt elkövető” csoportmeghatározást (Ps 6,9), akik most Izraellel szemben agresszorként lépnek fel (Ps 14,4). Végül, a *preludium* általános témáját a Ps 2-ben még javaslatként megfogalmazott „lássátok be”<sup>479</sup> (*haszókîlû* – Ps 2,10) átemelésével immáron elvárt eredményként kéri számon Isten az adott generáción (Ps 14,2), továbbá a Ps 2 kadenciája is megjelenik: a szegénynek „az ÚR a menedéke” (Ps 14,6). A szöveget eredeti nyelven olvasónak ugyanakkor a Ps 1-ből (és Abígajil történetéből – 1Sám 25) csenghet ismerősen a „bolond” (*nával* – v.1), melynek értelmét ezen a helyen a gyök második jelentéséből vezetjük le (‘érzéketlen’, ‘bolond’ – *BDB*, 615a), ellenben a Ps 1,3-ban ugyanezen gyök statív értelemben szerepelt (‘elhervad’ – *BDB*, 615a). Ez az alaki egybeesés a zsoltárblokkban rendre visszatérő aposztázia témájának szemantikai összefüggését is megvilágítja: az eredetileg nedvességben gazdag, áldás alatt élő fa-ember elszakadva Istenétől elszárad, életmódja pedig a korábbinak ellentétére fordul, mintha csak „megbolondult” volna. Végezetül, a Ps 14 kiemelkedő voltát – többek között – az biztosítja, hogy ez a zsoltár az egyetlen a mikrozsoltárok között, mely transzcendens helyszínén

<sup>479</sup> Megjegyzés: ebből a szóból képezzük tovább a modern kori zsidó felvilágosodásra használt kifejezést (*haszkálá*).

pozícionálja beszélőjét (ti. a mennyből letekintő Istent – v.2), alaphangulatára pedig a négy tagadó partikula gyakorolja a legnagyobb hatást (*l'én* – v.1.1.3.3).

Ps 13	Ps 14	Ps 15
<sup>1</sup> A karmesternek: Dávid zsoltára. <sup>2</sup> Meddig tart ez, URam? Végképp megfeledkeztél rólam? Meddig rejtet el orcádat előlem? <sup>3</sup> Meddig kell magamban tanakodnom, és bánkódnom szívemben naponként? Meddig kerekedhetik fölém ellenségem? <sup>4</sup> Tekints rám, hallgass meg, URam, Istenem! Tartsd meg szemem ragyogását, ne jöjjön rám halálos álom! <sup>5</sup> Ne mondhassa ellenségem: Végeztem vele! Ne ujjonghassanak ellenfeleim, hogy ingadozom! <sup>6</sup> Mert én hűségemben bízom, szívből ujjongok, hogy megsegítesz. Éneklek az ÚRnak, mert jót tett velem.	<sup>1</sup> A karmesternek: Dávidé. Azt gondolja magában a bolond, hogy nincs Isten! Romlottak és utálatosak tetteik, senki sem tesz jót. <sup>2</sup> Az ÚR letekint a mennyből az emberekre, hogy lássa, van-e köztük értelmes, aki keresi az Istent. <sup>3</sup> Mindnyájan elfordultak tőle, egyaránt megromlottak. Senki sem tesz jót, egyetlen ember sem. <sup>4</sup> Nem tudja a sok gonosztevő, akik úgy eszik népemet, ahogy a kenyeret eszik – de az ÚRhoz nem kiáltanak –, <sup>5</sup> hogy majd egyszer nagyon megrettennek, mert Isten az igaz nemzedékkel van! <sup>6</sup> A nincstelen tervét csúffá tennétek, de az ÚR az ő oltalma! <sup>7</sup> Bárcsak eljönne a Sionról Izráel szabadulása! Amikor az ÚR jóra fordítja népe sorsát, ujjong majd Jákób, és örül Izráel.	<sup>1</sup> Dávid zsoltára. URam, ki lehet sátradnak vendége, ki tartózkodhat szent hegyeden? <sup>2</sup> Az, aki feddhetetlenül él, törekszik az igazságra, és szíve szerint igazat szól; <sup>3</sup> nyelvével nem rágalmoz, nem tesz rosszat felebarátjával, és nem hoz gyalázatot rokonára. <sup>4</sup> Megvetéssel néz az alávalókra, de tiszteli azokat, akik az URat félik. Esküjét nem vonja vissza, ha kárt vall is. <sup>5</sup> Nem adja pénzét uzsorára, és nem hagyja magát megvesztegetni az ártatlan rovására. Aki ezeket teszi, nem tántorodik meg soha.

## 22. ábra A belső íven elhelyezkedő zsoltárok (Ps 13–15, RUF)

A belső ívre lépve – melyen a Ps 13 és Ps 15 foglal helyet – a tengelyzsoltár kapcsolatot teremt azokkal átvételek és szekvenciák révén, valamint a két szélső zsoltár is interakcióba lép (keretezés). Láthatjuk, hogy visszatérnek korábbi motívumok is. A Ps 13 leginkább a Ps 6-tal mutat rokonságot – „meddig” kérdés módosított átvétele (Ps 6,4 – Ps 13,2–3), valamint „halál” (Ps 6,6 – Ps 13,4) –, ezzel szemben a Ps 15 inkább a *preludiummal*. A hármas szerkezet alkalmazása mindkét zsoltárban következetes: míg a Ps 1,1 az aposztázia három lépését, addig a Ps 15 a gonoszok jellemrajzát adja 2x3-as, majd az igazakét 1x3-as szerkezet formájában (v.2–4), végül hozzátold a leíráshoz még két korlátozó jellegű állítást (v.5). Ugyancsak itt említendő a „szentséged hegye” (Ps 15,1 – Ps 2,6) kifejezés módosított átvétele is. A Ps 13 a háttérnarratívában a Jordán partján lezajlott eseményekhez kapcsolható. A négy kérdő partikula Dávid újabb csalódásának kifejezői, a halál témájának

beemelése pedig jelzi: érzi, hogy közel már az elköltözésének ideje, ereje fogytán, a nép pedig ahelyett, hogy egyesülne, újra szétszakadt. Dávid azonban – mint azt a zsoltár vége mutatja – őrzi reménységét ebben a helyzetben is. A Ps 15 narratív párja Seba likvidálásának epizódja, helyszíne pedig Ábél. A leginkább szembetűnő hasonlóság a zsoltár és prózai megfelelője között a bölcsességi hangvétel, mely a Ps 15-ben a Templomba lépést megelőző lelki tükör gyakorlatában („temple entry liturgies”),<sup>480</sup> míg Ábél városában a „bölcs asszony” morális józansága testesít meg. Seba „megrendült” (Ps 15,5), mivel az egyetemes szellemi-erkölcsi követelményeknek nem képviselője, hanem tagadója lett.

	Ps 13	Ps 14	Ps 15
<b>négy partikula</b>	kérdő ( <i>ʿad ʾáná<sup>h</sup></i> , v.2.2.3.3)	tagadó ( <i>ʾên</i> , v.1.1.3.3)	
<b>tanács</b>	önmagamé ( <i>ʿécá<sup>h</sup></i> – v.3)	igazaké ( <i>ʿécá<sup>h</sup></i> – v.6)	
<b>szabadítás</b>	„a Te szabadításod” (v.6)	„Izrael szabadulása” (v.7)	
<b>örvendezés</b>	„örvendezek” „énekelek” ( <i>gîl, sîr</i> – v.6)	„örvendezik Jákob” „boldog lesz Izrael” ( <i>gîl, šzámah</i> – v.7)	
<b>beszédtevékenység</b>		„mondja szívében” ( <i>ʾámar</i> – v.1)	„beszél szívében” ( <i>dibbér</i> – v.2)
<b>szív</b>	„örvendez szívem” ( <i>lévav</i> – v.6)	„mondja szívében” ( <i>lév</i> – v.1)	„beszél szívében” ( <i>lévav</i> – v.2)
<b>megrendül</b>	„megrendülök” ( <i>môṭ</i> – v.5)		„nem rendül meg” ( <i>môṭ</i> – v.5)

23. ábra A belső ív zsoltárai és a tengelyzsoltár közötti kapcsolatok (Ps 13–15)

Tovább lépve, a középső íven a Ps 12 és Ps 16 foglalnak helyet. Mivel mindkét zsoltár a tengelyből ágazik el, így annak bizonyos vonásait is átveszik, miközben egymás között is kapcsolatot építenek ki, lévén azonos keret fogja őket közre a háttérnarratívában.

<sup>480</sup> Craig C. BROYLES, „Psalms Concerning the Liturgies of Temple Entry”, in: Peter W. FLINT – Patrick D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Leiden—Boston: Brill, 2005), 248—287.

Ps 12	Ps 14	Ps 16
<p><sup>1</sup>A karmesternek: Mély hangra. Dávid zsoltára.</p> <p><sup>2</sup>Segíts, URam, mert elfogytak a kegyesek, eltűntek a hívek az emberek közül.</p> <p><sup>3</sup>Hazug módon beszélnek egymással, sima szájjal, kétszínűen beszélnek.</p> <p><sup>4</sup>Irtson ki az ÚR minden sima száját és nagyokat mondó nyelvet!</p> <p><sup>5</sup>Mert ezt mondják: Győzzük nyelvvel, segít rajtunk a szánk, ki lehetne úrrá rajtunk?</p> <p><sup>6</sup>Most már fölkelek – mondja az ÚR – a szegények elnyomása, az elesettek sóhajtása miatt, és szabadulást adok az arra vágyódónak.</p> <p><sup>7</sup>Az ÚR ígéretei tiszták, olyanok, mint a hétszer tisztított ezüst, melyet földbe vájt formába öntöttek.</p> <p><sup>8</sup>URam, te megtartod ígéreteidet, minket pedig megoltalmazol ettől a nemzedéktől mindenkor,</p> <p><sup>9</sup>még ha bűnösök járkálnak is körülöttünk, és az alávalóságot magasztalják is az emberek.</p>	<p><sup>1</sup>A karmesternek: Dávidé.</p> <p>Azt gondolja magában a bolond, hogy nincs Isten! Romlottak és utálatosak tetteik, senki sem tesz jót.</p> <p><sup>2</sup>Az ÚR letekint a mennyből az emberekre, hogy lássa, van-e köztük értelmes, aki keresi az Istent.</p> <p><sup>3</sup>Mindnyájan elfordultak tőle, egyaránt megromlottak. Senki sem tesz jót, egyetlen ember sem.</p> <p><sup>4</sup>Nem tudja a sok gonosztevő, akik úgy eszik népemet, ahogy a kenyeret eszik – de az ÚRhoz nem kiáltanak –,</p> <p><sup>5</sup>hogy majd egyszer nagyon megrettennek, mert Isten az igaz nemzedékkel van!</p> <p><sup>6</sup>A nincstelen tervét csúffá tennétek, de az ÚR az ő oltalma!</p> <p><sup>7</sup>Bárcsak eljönne a Sionról Izráel szabadulása! Amikor az ÚR jóra fordítja népe sorsát, ujjong majd Jákób, és örül Izráel.</p>	<p><sup>1</sup>Dávid bizonyágtétele.</p> <p>Tarts meg engem, Istenem, mert hozzád menekültem!</p> <p><sup>2</sup>Ezt mondom az ÚRnak: Te vagy az én Uram, rajtad kívül nincs, ami jó nekem.</p> <p><sup>3</sup>A szentekben, akik a földön élnek, és a dicsőségesekben telik minden kedvem.</p> <p><sup>4</sup>Sok fájdalmuk lesz azoknak, akik máshoz csatlakoznak. Nem mutatok be nekik vérrel kevert italáldozatot, még nevüket sem veszem ajkamra.</p> <p><sup>5</sup>URam, te vagy osztályrészem és poharam, te tartod kezeden sorsomat.</p> <p><sup>6</sup>Osztályrészem kies helyre esett, örökségem nagyon tetszik nekem.</p> <p><sup>7</sup>Áldom az URat, mert tanácsot ad nekem, még éjszaka is figyelmeztet bensőm.</p> <p><sup>8</sup>Az ÚRra tekintek szüntelen, nem tántorodom meg, mert a jobbomon van.</p> <p><sup>9</sup>Ezért örül a szívem, és ujjong a lelkem, testem is biztonságban van.</p> <p><sup>10</sup>Mert nem hagysz engem a holtak hazájában, nem engeded, hogy híved leszálljon a sírba.</p> <p><sup>11</sup>Megismerteted velem az élet útját, teljes öröm van tenálad, örökké tart a gyönyörűség jobbodon.</p>

24. ábra A középső íven elhelyezkedő zsoltárok (Ps 12; 14; 16 – RUF)

A Ps 12 szövegében kiugróan magas a verbális tevékenységre, artikulációs szervekre utaló leírások száma. Nem is lepődünk meg ezen, hiszen a zsoltár megfelelője a háttérnarratívában a Jordán partján Dávid elé siető Simí és Cíbá rendre együtt járó alakjait idézi fel. Mindkét karakterre a határozott verbális kifejezésmód jellemző: Simí átkozta és szidta a Jeruzsálemből menekülő Dávidot (2Sám 16,5–14), akinél most amnesztiáért könyörög (19,20–24). Cíbá is a király elé siet, ám érdekes módon most nem arra törekszik, hogy mondjon valamit, inkább jelenlétével szeretné beelőzni urát, Mefibósetet. Legutóbb (2Sám 16,1–4) ugyanis bevádolta őt Dávid előtt, és megnyerte minden vagyonát,

gondolván, Dávidot úgyis megöli Absolon, s már nem lesz, aki a mozgássérült Mefibóset jogait védelmezze. Ám Dávid életben maradt, és Absolon halt meg, ami keresztülhúzta Cíba számításait. A király elé siet tehát, hogy mire az majd találkozik Mefibósettel, ő már kimagyarázhassa magát Dávid előtt. A zsoltár azonban a „rossz beszéd” ellentétét is definiálja, s bemutatja, milyenek „Isten beszédei” (v.7). A költemény minden bizonnyal legérdekesebb pontja azonban az a rész, mikor – oly sok kérés és könyörgés után – Isten végre azt mondja: „most felkelek” (v.12), s azokat részesíti szabadításban, akik vágyják azt (ti. nem váltak aposztatává). A zsoltár további érdekessége egy rejtélyes utalás valamiféle bálvány tiszteletére, a „nagyokat szóló száj” pedig apokaliptikus irodalmat evokál, elsősorban Dánielt (Dán 7,8.20; Jel 20,12), ám ez a téma már túlmutat dolgozatunk keretein.

A Ps 16 ez utóbbi, kultikus témát határozottan átveszi (v.4), ám legérdekesebb vonása, hogy a főszöveg egy nőnemű beszélőt feltételez: „azt mondtad [*femininum*] az Úrnak” (v.2). A kritikai apparátus utalást is tesz több kéziratváltozatra, valamint a görög és szír fordításra, melyek az első személyű végződés pótlását irányozzák elő (ti. „azt mondtam én az Úrnak”). Nem feltétlenül indokolt azonban az emendálás. A zsoltárhoz tartozó prózai szakasz a gibeóni jóvátétel epizódját tartalmazza, abban pedig határozottan megjelenik egy asszony, Ricpá. A zsoltár első versében tehát adott egy beszélő, aki felkiált: „őrizz meg engem, Isten, mert Hozzád menekülök” (v.1). Meglátásunk szerint – a prózai szakaszra való tekintettel – ez a férfi nem más, mint a kivégzésre váró, rémült saulidák egyike, közelebbről is Ricpá valamelyik fia. A férfi halálosan retteg, képtelen megfogalmazni saját gondolatait, ezért felidézi azokat a mondatokat, melyeket mellette álló anyjától hallott mindig. Az anyja hitéből nyer tehát bátorságot a rá váró kivégzés előtt: „azt mondtad [anyám, mindig] az Úrnak: Uram vagy Te, legnagyobb kincsem...” (v.2). A férfi sikeresen töri át a falakat, majd a kultikus témához ér. A „más” (isten) előtt való buzgólkodás, szolgálat jelen kontextusban a gibeóniakra értendő, a „véres italáldozat” (v.4) pedig áthallást teremt a rövidesen végrehajtott halálbüntetésre is. Egyértelműen az áldozat beszél tehát, aki utolsó imájában sem tagadja meg Istenét: „nem veszem ajkaimra neveiket [a más isteneknek]” (v.4). A férfi számot vet azzal, hogy hamarosan átlép a létezés transzcendens oldalára, sorsának kimenetelét mérlegeli (v.5). Megnyugtató felismerésre jut: szép helyen, csodás örökség vár rá (v.6). Hálát ad, és áldja Istent – a kivégzésre váró! –, hogy földi életében kapott útmutatást, korrekciót (v.7), hogy az Urat soha nem tévesztette szem elől, s mivel most is jobbja (*jámîn*, vö. a temetés helyszíne Benjámin földje!) felől áll, nem *fog* megrendülni

(*imperfectum*) hitében a kivégzés pillanatában sem (v.8). Az interpretáció leghitelesebb szakasza következik ezután: Saul fia örömteli szívvel készül a halálba, teste is reménységben pihen, mivel nem hagyja az ÚR az ő lelkét végleg a Seolban (*se'ôl*, vö. más pontozással Saul!), nem fog végleg pusztulást látni (v.10). Az Úr ugyanis megmutatja neki az örök élet (*pluralis*!) ösvényét (v.11), ahol már az Úr közvetlen közelében megláthatja „arcát”, s azt is, hogy mi mindent tart „jobb kezében” (v.11).

	Ps 12	Ps 14	Ps 16
<b>ember fia</b>	„emberek fiai közül” (v.2) „emberek fiainak” (v.9)	„ember fiaira” (v.2)	
<b>menedék</b>		„az ÚR a menedéke” ( <i>hászâ<sup>h</sup></i> – v.6)	„hozzád menekültem” ( <i>hászâ<sup>h</sup></i> – v.1)
<b>örvendezés</b>		„örvendezik Jákob” „boldog lesz Izrael” ( <i>gîl, száma<sup>h</sup></i> – v.7)	„boldog lesz szívem” „örvendezik dicsőségem” ( <i>száma<sup>h</sup>, gîl</i> – v.9)
<b>tanács</b>		„igazak tanácsa” ( <i>écâ<sup>h</sup></i> – v.6)	„tanácsod ad nekem” ( <i>jâ<sup>h</sup>ac</i> – v.7)
<b>szív</b>	„kettős szív” vagy „szívből szívbe” ( <i>lév</i> – v.3)	„mondja szívében” ( <i>lév</i> – v.1)	„beszél szívében” ( <i>lévav</i> – v.2)
<b>beszédtevékenység</b>	az istentelen „beszél” ( <i>dibbér, âmar</i> – v.3–5)	„mondja” ( <i>âmar</i> – v.1)	„beszél” ( <i>âmar</i> – v.2)
<b>beszéd</b>	Isten „beszéde” ( <i>imrâ<sup>h</sup></i> – v.7)		Isten megvallása (v.2–3)
<b>beszédképző szervek</b>	„ajak” ( <i>száfâ<sup>h</sup></i> – v.3.4) „nyelv” ( <i>lâsôn</i> – v.4.5)		„ajak” ( <i>száfâ<sup>h</sup></i> – v.4)
<b>megrendül</b>	„megrendülök” ( <i>môt</i> – v.5)		„nem rendül meg” ( <i>môt</i> – v.5)
<b>simaság/rész</b>	„simaságok ajkai” ( <i>helqâ<sup>h</sup></i> – v.4)		„örökrész” ( <i>héleq</i> – v.5)
<b>pontozatlan gyök</b>	„hét” ( <i>sivâ<sup>h</sup></i> – v.7)		„megelégedés” ( <i>szó<sup>h</sup>a</i> – v.11)
<b>bálványimádás (?)</b>	„hitványság” felemelése + körmenet ( <i>zullût</i> – v.9)		„fájdalom” (bálvány?) <sup>481</sup> ( <i>accevet</i> – v.4) „más” (isten?) ( <i>ahér</i> – v.4) véres italáldozat ( <i>nászak dâm</i> – v.4) „név” (megvallása?) ( <i>sém</i> – v.4)

25. ábra A középső ív zsoltárai és a tengelyzsoltár közötti kapcsolatok (Ps 12; 14; 16)

<sup>481</sup> Megjegyzés: a gyök első jelentéséből fordítása 'fájdalom', ám a szótár megjegyzi, a szöveghely támogatja a bálványimádás odaértését, ami az alapszót a gyök második jelentésének allúziójával gazdagítja (BDB, 781a).

Elérkeztünk a külső ívhez, melyen a Ps 11 és Ps 17 található, a háttérnarratívában pedig a filiszteusok keretező témája kapcsolódik hozzá: Mahanajim helyszínnel a tengely egyik oldalán, s négy háborúval a tengely másik oldalán. Ez az ív esik legtávolabb a tengelytől, így kapcsolata azzal – jóllehet megmarad – szinte minimálisra redukálódik. A legszélesebb keresztmetszetet birtokolva ugyanakkor a *preludium* témájával mutat szorosabb rokonságot.

Ps 11	Ps 14	Ps 17
<sup>1</sup> A karmesternek: Dávidé.	<sup>1</sup> A karmesternek: Dávidé.	<sup>1</sup> Dávid imádsága.
<p>Az Úrhoz menekülök. Hogyan mondhatjátok nekem: Menekülj a hegyre, mint a madár?!</p> <p><sup>2</sup>Mert a bűnösök már feszítik az íjat, rátették a nyilat a húrra, hogy rálőjenek lesből a tiszta szívűekre.</p> <p><sup>3</sup>Ha az alapokat is lerombolják, mit tehet az igaz ember?</p> <p><sup>4</sup>Az ÚR ott van szent templomában, az ÚR, akinek trónja a mennyben van, lát a szemével, pillantása megvizsgálja az embereket.</p> <p><sup>5</sup>Az ÚR megvizsgálja az igazat és a bűnöst, szívből gyűlöli azt, aki az erőszakot szereti.</p> <p><sup>6</sup>Hullasson a bűnösökre kénköves, tüzes parazsat, perzselő szél legyen osztályrészük!</p> <p><sup>7</sup>Bizony, igaz az ÚR, igaz tetteket szeret; a becsületes emberek meglátják arcát.</p>	<p>Azt gondolja magában a bolond, hogy nincs Isten! Romlottak és utálatosak tetteik, senki sem tesz jót.</p> <p><sup>2</sup>Az ÚR letekint a mennyből az emberekre, hogy lássa, van-e köztük értelmes, aki keresi az Istent.</p> <p><sup>3</sup>Mindnyájan elfordultak tőle, egyaránt megromlottak. Senki sem tesz jót, egyetlen ember sem.</p> <p><sup>4</sup>Nem tudja a sok gonosztevő, akik úgy eszik népemet, ahogy a kenyeret eszik – de az Úrhoz nem kiáltanak –,</p> <p><sup>5</sup>hogy majd egyszer nagyon megrettennek, mert Isten az igaz nemzedékkel van!</p> <p><sup>6</sup>A nincstelen tervét csúffá tennétek, de az ÚR az ő oltalma!</p> <p><sup>7</sup>Bárcsak eljönne a Sionról Izráel szabadulása! Amikor az ÚR jóra fordítja népe sorsát, ujjong majd Jákób, és örül Izráel.</p>	<p>URam, hallgasd meg igaz ügyemet, figyelj esedezésemre! Ügyelj imádságomra, mert ajkam nem csalárd.</p> <p><sup>2</sup>Tőled jön felmentő ítéletem, hiszen látja szemed az igazságot.</p> <p><sup>3</sup>Megvizgáltad szívemet, meglátogattál éjjel. Probára tettél, nem találsz bennem álnokságot, nem jön ki ilyen a számon.</p> <p><sup>4</sup>Bármit tettek az emberek, én a te beszédedre figyelve őrizkedtem az erőszakosok útjától.</p> <p><sup>5</sup>Lépteim ösvényeidhez ragaszkodnak, nem inognak meg lépteim.</p> <p><sup>6</sup>Hozzád kiáltok, mert meghallgatsz, Istenem. Fordítsd felém füledet, hallgasd meg beszédemet!</p> <p><sup>7</sup>Tégy csodát híveddel, mert te megszabadítod azokat, akik jobbadhoz menekülnek támadóik elől.</p> <p><sup>8</sup>Őrizz engem, mint szemed fényét, rejts el szárnyaid árnyékába</p> <p><sup>9</sup>a bűnösök elől, akik erőszakoskodnak velem, halálos ellenségeim elől, akik körülfgognak.</p> <p><sup>10</sup>Konok szívük elzárkózik, szájuk gőgösen beszél.</p> <p><sup>11</sup>Lépten-nyomon körülvesznek, arra igyekeznek, hogy földre terítsenek.</p> <p><sup>12</sup>Olyanok, mint a zsákmányra vágyó oroszlán, mint a lesben álló hím oroszlán.</p> <p><sup>13</sup>Lépj elő, URam! Szállj szembe velem, és terítsd le! Ments meg engem kardoddal a bűnösöktől!</p> <p><sup>14</sup>Ments meg kezeddal az emberektől, a világ embereitől, URam, akik kiveszik részüket az</p>



életből! Töltsd meg hasukat azzal,  
amit nekik tartogatsz, lakjanak jól  
vele a fiaik is, és ami megmarad,  
hagyják gyermekeikre!

<sup>15</sup>Én pedig meglátom orcádat, mint  
igaz ember, öröm tölt el, ha  
meglátlak, amikor fölébredek.

## 26. ábra A külső íven elhelyezkedő zsoltárok (Ps 11; 14; 17 – RUF)

A Ps 11 és a tengelyzsoltár egyik rokon vonása, hogy mindkettőben a gonoszok beszédaktusáról olvashatunk, ám míg a Ps 14-ben azok magukban beszélnek („azt mondja a bolond az ő szívében” – v.1), szavaikat pedig konkrétan idézi a narrátor, addig a Ps 11-ben már az igazakat célozzák verbális támadásaikkal, a leírás pedig metaforikussá válik: íjjal, nyilakkal lövöldöznek az „igazszívűekre” (v.2). A zsoltár első verse rendkívül nehezen érthető, számos javítás is kíséri, s abban egy újabb állatmetaforával találkozunk, ezúttal a madárral. Annyi bizonyos, hogy (1) Dávid egy retorikai kérdést fogalmaz meg, melynek feszültségét jelenlegi helyzetének meg nem értése, az együttérzés hiánya, s valamiféle sürgetés adja: „hogymondhatjátok lelkemnek [éppen most]” (v.1). Ám, hogy pontosan mit, azt nem egészen értjük. Merthogy (2) Dávid maga a rebbenő madár, akinek (3) „a ti hegyetek” irányába kellene valamiféle gyors mozgással elindulni (*nûd* – BDB, 626b), a kérdéses helyek tisztázását pedig az apparátus javaslatai sem biztosítják minden kétséget kizáróan. Ám számunkra ennyi is elég azonban, hogy a háttérnarratívát beazonosítsuk: prózai megfelelője a fia gyászában megtört apa, akit érzéketlenül megfenyeget Jóáb. A „sötét” Dávid lelkiállapotának metaforája (v.2): ebben a komor, gyászos hangulatban Jóáb ultimátuma kilőtt nyílként találja el Dávidot, aki érzékeli, hogy hivatalos és rokoni kapcsolatuk alapja (*sát* – v.3) egyaránt lerombolódott. Dávid újabb költői kérdése tehát: „mit tehet [ilyen helyzetben] az igaz?” (v.3). Rövid merengésében végül arra jut, hogy az Úr a nehézségeket az igazakra küldi, mégpedig azért, hogy kipróbáltakká legyenek (v.4), ellenben a gonoszokat, erőszakoskodókat ki nem állhatja (v.5). Azokra nem próbák, hanem csapdák hullanak (*paḥ* - ’madárcsapda’, amiben burkoltan a viszonyossági törvény is megfogalmazódik, v.6), jussuk pedig „izzó tűz” és „perzselő szél” lesz (v.6), ami az alvilág képeit festi az olvasó elé. A zsoltár végén ismét feltűnik a viszonyossági törvény: „az Úr igaz, az igazakat kedveli” (v.7).

A Ps 17 legszembetűnőbb azonossága párjával, a Ps 11-gyel, hogy ebben is állatmetaforával találkozunk, méghozzá az eddig megismert mindkettővel: oroszlánnal és

madárral. Továbbá, a „megpróbálás” (*báhan* – v.3), valamint a korábbi „izzó tűz” (Ps 11,6) pedig a „fémolvasztás” (*cáraf* – v.3) műveletében köszön vissza. Szerkezeti szempontból a zsoltár első hat verse igazából csak invokáció, felvezetés a konkrét tárgy megfogalmazása előtt: az igaz hivatkozik az isteni beavatkozás jogalapjára, ti. arra, hogy sem beszédében (v.1–3), sem tetteiben (v.4–5) nem adott okot a távolságtartásra. Ezért hát „hozzád kiáltok”, mondja, „hiszen te válaszolsz nekem” (v.6). Itt jutunk csak el az ima voltaképpeni tárgyához: „válaszd el a te kedvencedet, [hozzád] menekülők szabadítója, az [ellene] háborgóktól, jobboldal” (v.7). Ne felejtsük el, hogy ez az utolsó zsoltár a sorban, mielőtt megfogalmazódna a szabadítástörténetre adott költői reflexió (2Sám 22 || Ps 18). Az üldözött testközelből kér védelmet az ÚRtól: őrizd, „mint szemed fényét” (szó szerint: ‘mint a szemed lányát’, latinosan: pupilládat), illetve „rejts el szárnyaid árnyékába” (v.8). Vagyis Isten itt hatalmas madárként veszi oltalmába a Ps 11-ben megismert madárkát. A következő szakaszban az invokáció struktúrája ismétlődik, azonban eltérő *agensekkel*: a gonoszok beszédét, majd pedig tetteit írja le a zsoltárszerző (v.10–12). A szakasz izgalmas pontja, hogy ez idézi fel leginkább a háttérnarratíva filiszteus témáját: a „gőgös beszéd” utalás a Dávidot és Istenét szidalmazó Góliátra (1Sám 17,43), a „bekerítették lépteinket” pedig arra, mikor a megfáradt Dávidot Jisbi Bénób és társai vették célzott támadás alá (2Sám 21,15–16). A prózai leírásban látható generációs ugrás a zsoltár szövegében is tetten érhető: „hasznló az oroszlánhoz [...] és kölykéhez” (Ps 17,12), majd később egy hármas gondolatsorral bővítve pedig a „férfi” (*mat*) – „fia” – „unokája” (*ólél* – v.14) sorozatban is kifejezést nyer. A saját fiait gyászoló Dávid ezen utóbbi mondatában saját fájdalma is megfogalmazódik: ezeknek bezzeg vannak fiai és unokái, együtt élvezik az életet és minden jót, amit az csak adhat. A zsoltár végén, úgy tűnik, Dávid felkészült arra, hogy itt ér véget földi pályafutása: az elalvás metaforikus nyelvén utal halálára („majd megelégszem [javakkal], mikor felébredek, hozzád hasonló formában [ti. a transzcendens létezésre alkalmas kondícióban]” – v.15), a prózai korpusz azonban tovább fűzi az eseménysort: Abísaj közbelép, és – ha nem is Isten kardja (v.13), de az övé – megmenti Dávidot Jisbi Bénób halálos támadásától. A Ps 17 és a tengelyzsoltár közös vonásai között említhetjük a verbális tevékenység, a sürgető cselekvési kényszer, valamint a menekülés motívumának folytonosságát (lásd: fent). A legérdekesebb azonban, hogy a zsoltárkorpusz utolsó tagjaként az azt ismét szegmentáló Ps 18 felirata előtt, a Ps 17 a *preludiumból* vesz át két emblematis fogalmat: mint korábban láttuk, „most” (Ps 2,10) még van lehetőség

elfordulni az egyetemes jogrendet képviselő hatalommal szembeni lázadástól, azonban a korpusz végén azt látjuk: gonoszok nemhogy ezt tennék, hanem ehelyett az igazak mozgásterét „most” (Ps 17,11) már teljesen bekorlátozzák. A *preludium* átfogó keretének másik kulcskifejezése a „boldog” (<sup>l</sup>asrê) az ’egyenesen haladni’, ’előrejutni’ jelentésű gyökből (<sup>l</sup>asar – BDB, 80b), mely a korpusz végén ismét visszatér, ezúttal más főnévi képzésben: ’előrelépés’, ’előrehaladás’ (<sup>l</sup>assúr – BDB, 81a).

	Ps 11	Ps 14	Ps 17
<b>menekülés</b>	„az ÚRhoz menekültem” ( <sup>h</sup> ászâ <sup>h</sup> – v.1)	„az ÚR menedék” ( <sup>ma</sup> h <sup>e</sup> ssze <sup>h</sup> – v.6)	„hozzá menekülők” ( <sup>h</sup> ászâ <sup>h</sup> – v.7)
<b>tett</b>	„mit tehet” ( <sup>pá</sup> al – v.3)	„bűnelkövetők” ( <sup>pá</sup> al – v.4)	„tevékenység” ( <sup>p</sup> e <sup>l</sup> ullâ <sup>h</sup> – v.4)
<b>beszédtevékenység</b>	„az én lelkemnek mondjátok” ( <sup>l</sup> ámar – v.1)	„mondja a szívében” ( <sup>l</sup> ámar – v.1)	„beszél” ( <sup>l</sup> ámar – v.2) „kijön a számon” ( <sup>l</sup> ávar, <sup>pî</sup> – v.3) „szájuk beszél” ( <sup>dib</sup> ber, <sup>pî</sup> – v.10)
<b>beszéd</b>	metaforikus: „nyíl” ( <sup>h</sup> éc – v.2)	konkrét: „nincs Isten” (v.1)	műfaj: „ima” ( <sup>te</sup> fillâh – v.1) „beszéd” ( <sup>l</sup> imrá <sup>h</sup> – v.6)
<b>beszédképző szerv</b>	„íj” ( <sup>qes</sup> et – v.2) „ideg” ( <sup>je</sup> ter – v.2)		„ajak” ( <sup>š</sup> áfâ <sup>h</sup> – v.1) „száj” ( <sup>pî</sup> – v.3.10)
<b>állatmetafora</b>	„madár” ( <sup>cip</sup> pôr – v.1)		„oroszlán” ( <sup>l</sup> arjê <sup>h</sup> – v.12) „oroszlánkölyök” ( <sup>k</sup> e <sup>f</sup> fîr – v.12) „szárnyaid árnyéka” ( <sup>cél</sup> , <sup>kán</sup> af – v.8)
<b>generációk</b>	„ember fiai” ( <sup>b</sup> e <sup>nê</sup> <sup>l</sup> ádám – v.4)		„ember” ( <sup>l</sup> ádám – v.4) „emberke” ( <sup>l</sup> isôn – v.8) „oroszlán” ( <sup>l</sup> arjê <sup>h</sup> – v.12) „oroszlánkölyök” ( <sup>k</sup> e <sup>f</sup> fîr – v.12) „férfi” ( <sup>mat</sup> – v.14) „fia” ( <sup>bén</sup> – v.14) „unokája” ( <sup>l</sup> ôlél – v.14)
<b>(jelentésmezők)</b>	„ideg” ( <sup>je</sup> ter – v.2)		„hagyaték” ( <sup>je</sup> ter – v.2)
<b>próba</b>	„megpróbálás” ( <sup>bá</sup> han – v.4.5)		„megpróbálás” ( <sup>bá</sup> han – v.3)
<b>tűz</b>	„tűz és parázs” ( <sup>l</sup> és, <sup>gof</sup> rît – v.6)		„fémolvasztás” ( <sup>cá</sup> raf – v.3)
<b>(be)látás</b>	„szemeid látják” ( <sup>aj</sup> in, <sup>h</sup> ázâ <sup>h</sup> – v.4)		„szemeid látják” ( <sup>h</sup> ázâ <sup>h</sup> – v.2)
	„az igazak meglátják” ( <sup>jás</sup> ár, <sup>h</sup> ázâ <sup>h</sup> – v.7)		„meglátják az igazságot” ( <sup>mês</sup> ár, <sup>h</sup> ázâ <sup>h</sup> – v.2)
	„meglátják arcát” ( <sup>pán</sup> e <sup>h</sup> , <sup>h</sup> ázâ <sup>h</sup> – v.7)		„meglátom arcodat” ( <sup>pán</sup> e <sup>h</sup> , <sup>h</sup> ázâ <sup>h</sup> – v.15)

27. ábra A külső ív zsoltárai és a tengelyzsoltár közötti kapcsolatok (Ps 11; 14; 15)

Egy narratíva plotjában két kitüntetett pozíció létezik, melyeket nagyon világosan és tisztán kell kialakítani, ezek: a kezdet és a vég. Az erre alkalmazott legáltalánosabb technika a bevezetések (*introduction, preludium*) és a konklúziók szerkesztése,<sup>482</sup> az általunk vizsgált zsoltárkorpusz pedig szemmel láthatóan mindkettővel rendelkezik. Ez nem véletlen, ugyanis kiinduló hipotézisünk szerint az önmagában teljes, kerek, lezárt prózai eseménysort leköveti és komplettálja az első 18 zsoltár sorozata. A háttérnarratívának világos indítása (ti. Absolon lázadásának előtörténete) és lezárása (ti. Dávid üldöztetésének vége) tehát jól kirajzolódik a zsoltárok feliratok által szegmentált I. és IV. blokkjában, melyek a szabadítástörténet költői változataiként értelmezhetők, s melyeket megkoronáz Sámuelnél a 22. fejezet, a *Zsoltárokban* pedig a Ps 18. A narratív egység (Ps 1–17) zárópontján tehát visszatérnek a kezdőállapot kulcsfogalmai: „most” és „előrehaladni”. Mindazok a viszontagságok azonban, melyekkel e cél megvalósítása során szembe kell néznie az embernek – a történet szerint Dávidnak, irodalmi szempontból valamennyiünknek –, e kezdő és végpontok között kerül bemutatásra. Olvashatjuk és átérezhetjük a szereplők (és önmagunk) vívódásait: „miért csinálják ezt?” (Ps 2), „hogyan mondhatják ezt nekem?” (Ps 11), „meddig tart ez még?” (Ps 13), „és Te, Uram? Mire vársz még?” (Ps 6). A kérdések száma – jóllehet korábban is előfordulnak – a IV. blokkban ugrásszerűen megemelkedik.

Láthatunk karaktereket, akik megváltoznak az idő előre haladtával: sikeres kezdet után elbuknak (Absolon), hűségüket árulásra cserélik, csak hogy könnyebb életük lehessen (Cíba), akik mindig az aktuális hatalom felemelkedésének hullámain akarják meglovagolni (Simí), vagy akik annyira azonosulnak pozíciójukkal, hogy azt elveszítve életük értelmétől fosztatnak meg (Ahítófel). Előttünk állnak ugyanakkor a változatlan karakterek is, akiknek sorsa a történet kezdetétől fogva világosan, tisztán előre látható. Előttünk állnak az örök lázítók (Seba), az indulatvezéreltek (Abísaj), a végsőkig lojális barátok (Barzillaj), s azok, akik mindent megkaptak, majd pedig mindent elveszítettek, mégsem szakadnak el attól, aki ezeket elrendelte (Mefibóset). A narratíva belső logikája alapján azonban a két karakter, akiket a legszorosabb reláció köt össze, a szürke eminenciás (fr. *éminence grise*, ang. *backroom boy*), Jóáb, és az embert az élet valamennyi fő területén – család, közélet, hitélet – komplexen ábrázoló figura, Dávid. Figyelve a narratíva világában élt életüket, mindegyikük viselkedési mintát, tanulságot sugall, az olvasónak pedig ösztönzést jelent, hogy ők szintén átéltek

---

<sup>482</sup> BAR-EFRAT, *Narrative Art*, 94.

kudarokat és arattak győzelmeket – mások, de leginkább önmaguk felett. A történet végén ugyanis határozottan eljön a katarzis: tudja az ÚR, hogy min mennek át az igazak (Ps 1,6a), és végül boldog lesz mindaz, aki – bármilyen helyzetbe is kerül – Hozzá menekül (Ps 2,12).

#### 5. 2. 7. Dávid szabadulástörténetének hálaéneke: Ps 18 // 2Sám 22

Elérkeztünk hát a narratív elemzés tárgyául választott korpusz záró egységéhez, mely – lévén dublett – szimultán kínál befejezést a megkezdett történeteknek. Indokolt a többes szám. Dolgozatunk egy korábbi pontján ugyanis kifejtettük, hogy a 2Sám 22 és a Ps 18 által prezentált egyedülálló jelenség, vagyis egy – szinte teljesen azonos – textus beillesztése és megőrzése(!) a kánon két különböző pontján csak akkor egyeztethető össze a héber nyelvre és a biblikus gondolkodásra egyaránt jellemző ökonómia elvével, ha a két, *szövegszinten* azonos textus *rendszerszinten* eltérő funkciókat tölt be (lásd a dolgozat: 4. 3. *Funkcionális dublettek: Ps 18 // 2 Sám 22* c. alfejezetét). Az immáron elvégzett elemzés, bízunk benne, hozzásegítette olvasóját ahhoz, hogy ezen önálló feladatkörök természetéről maga is képet alkothasson, működképességük felől meggyőződésre jusson.

**Prózai korpusz = költői korpusz.** A dublett megőrzésének okát tisztáztuk, utolsó feladatként már csak az maradt hátra, hogy definiáljuk és összevessük a két szövegegység által evokált narratív eseményeket. Az eddigi gyakorlattól eltérően ehhez – a RUF helyett – ezúttal saját fordításban közöljük a 2Sám 22 és a Ps 18 szövegét, kiemelve abban azokat a lexikális vagy morféma szintjén jelentkező különbségeket, melyek immáron a tágabb kontextus ismeretében – ti. a 2Sám 22 egy szabadulástörténetre adott azonnali költői válasz, dominánsan *prózai* korpuszban, míg ezzel szemben a Ps 18 a karakter (Dávid) által megélt esemény újabb *lírai* pillanata – a puszta variábilis jelenségén túlmutatóan nyernek értelmet: dublettként önálló funkciót töltenek be, ennek pedig pontonként határozott nyoma is látható. A jelen kutatás tárgyát képező korpusz utolsó zsoltára továbbá egy olyan elemmel is gazdagítja szakaszosan épített modellünket, mely egyaránt megfogalmazódik a Sámuel-korpusz lezárásához (vö. 2Sám 21,17 – „Izrael lámpása”), valamint a zsoltárkorpusz lezárásához közeledve (vö. Ps 18,29), ezzel pedig a narratívában *textuálisan* kódolt információt *vizuális* kódnyelvre ültetve át nyomatékosítja a struktúra, illetve a kifejtett téma lezártságát.

	2Sám 22 (szabadítástörténetre adott költői reflexió)	Ps 18 (a karakter által megélt lírai pillanat)
	<p>És akkor mondta el ennek a dalnak a szövegét Dávid az ÚRnak, mely napon kiragadta őt minden ellensége markából, és Saul markából.</p>	<p>Az archívumba.</p> <p>Az ÚR szolgájának <i>ajánlva</i>, Dávid történetéhez illesztve ennek a dalnak szövegét, amit akkor mondott el az ÚRnak, mely napon kiragadta őt minden ellensége markából, és Saul kezéből.</p>
		<sup>2</sup> Így szól:
		Szeretek Téged, URam, erősségem!
	URam! Szirtem, erődöm, megmentőm!	<sup>3</sup> URam! Szirtem, erődöm, megmentőm; én
	<sup>3</sup> Kösziklám Istene, akiben menedéket találok; pajzsom és szabadulásom szarva, nyugalmam helye!	Istenem, kösziklám, akiben menedéket találok; pajzsom és szabadulásom szarva, nyugalmam helye!
	Menedékhelyem, szabadítóm, <i>kérlek</i> , az erőszaktól szabadíts meg engem!	
invokáció	<sup>4</sup> Dicséretet zengek, URam, <i>közben</i> pedig ellenségeimtől megszabadítatom!	
	<sup>5</sup> Mert a halál zúzómalmi vesznek engem körül, Béliál völgyei rettentenek engem.	<sup>5</sup> Körülöttem a halál birodalma, Béliál völgyei rettentenek engem.
	<sup>6</sup> A Seól birodalma vesz körül engem, előttem a halál csapdái terülnek el.	
	<sup>7</sup> Válságos helyzetemben kiáltok az ÚRhoz, az én Istenemhez kiáltok; meghallja az Ő Templomából hangom, és segélykiáltásom az Ő füleibe <i>hatol</i> .	<sup>7</sup> Válságos helyzetemben kiáltok az ÚRhoz, az én Istenemhez így kiáltok: „Segítség!”; meghallja az Ő Templomából hangom, és segélykiáltásom elébe jut, <i>közvetlenül</i> az Ő füleibe.
	<sup>8</sup> Akkor aztán megrázkódik, megrendül a föld, az egek alapjai is beleremegnek; megrázkódnak, mert haragra lobbant.	<sup>8</sup> Akkor aztán megrázkódik, megrendül a föld, a hegyek alapjai is beleremegnek; megrázkódnak, mert haragra lobbant.
	<sup>9</sup> Füst szállt fel az orrában, és szájából tűz, izzó parázs emészt.	
	<sup>10</sup> És lehajtja az egeket, és leszáll, sűrű, sötét felhő van lábai alatt.	
	<sup>11</sup> Kerúbon közlekedik, <i>azon</i> szárnyal, szelek szárnyán suhan.	
	<sup>12</sup> Sötétségbe burkolózott, sátora körülötte a víztől sötét, sűrű felhők.	
intervenció	<sup>13</sup> Az elé áradó fényességből tüzes parázs <i>keletkezett</i> .	<sup>13</sup> Az elé áradó fényességből felhőjén áthatolt a jégeső és a tüzes parázs.
	<sup>14</sup> És mennydörgött az ÚR, a Felséges kieresztette hangját: jégesőt és tüzes parazsat.	
	<sup>15</sup> Nyílatat bocsátott ki, és szétszórta őket, villámot, s azok cikáztak.	<sup>15</sup> Kibocsátotta nyilait, és szétszórta őket, villámokat lőtt ki, s azok cikáztak.
	<sup>16</sup> És láthatóvá váltak a tenger medrei, és feltáruultak a világ alapjai, a Te feddésedtől, URam, ahogy orroddal fújtattál.	<sup>16</sup> És láthatóvá váltak a vizek medrei, és feltáruultak a világ alapjai, a Te feddésedtől, URam, ahogy orroddal fújtattál.
	<sup>17</sup> Lenyúlt a magasságból, és felvett engem, kihúzott engem a nagy vizekből.	
	<sup>18</sup> Megmentett erős ellenségemtől, és gyűlölöimtől, mert erősebbek voltak nálam.	
	<sup>19</sup> Aki még aznap elém jött, melyen a csapás ért engem, de az ÚR támaszom lett.	
	<sup>20</sup> És kivitt engem a tágas térre, kirántott engem <i>a bajból</i> , mert kedvel.	
	<sup>21</sup> Az én igazságosságom szerint fizetett nekem az ÚR, kezeim tisztaságához mérten – visszakaptam.	<sup>21</sup> Az én igazságom mértéke szerint fizetett nekem az ÚR, kezeim tisztaságához mérten – visszakaptam.
evakuálás	<sup>22</sup> Mert megőriztem az ÚR útjait, és nem rosszkodtam <i>eltávolodván</i> az én Istenemtől.	
	<sup>23</sup> Mert véleményét minden dologgal kapcsolatban szem előtt tartottam, és rendelkezéseitől nem fordultam el.	<sup>23</sup> Mert véleményét minden dologgal kapcsolatban szem előtt tartottam, és rendelkezéseit nem vettem el magamtól.
	<sup>24</sup> És teljesen neki adtam át magam, őrizkedtem a rám <i>leselkedő</i> büntől.	
	<sup>25</sup> És visszaadta az ÚR nekem, igazságosságom szerint, kezeim tisztasága szerint, <i>ami</i> nyilvánvaló.	<sup>25</sup> És visszaadta az ÚR nekem, igazságomhoz mérten, kezeim tisztasága szerint, <i>ami</i> nyilvánvaló.

	<sup>26</sup> A hozzád ragaszkodóhoz ragaszkodsz, a teljesen átadott harcosnak teljesen átadod magad.	<sup>26</sup> A hozzád ragaszkodóhoz ragaszkodsz, a teljesen átadott embernek teljesen átadod magad.
	<sup>27</sup> Aki magát megtisztítja, azt Te tovább tisztítod, és aki másfelé kacsingat, azt tévútra vezeted.	
	<sup>28</sup> Mert Te a szegény népet megmented, és szemeidet a gőgösökre [felnagyítók] veted, és azokat megalázod.	<sup>28</sup> Mert Te a szegényt megmented, és a nagyra vágyót [szeműt] megalázod.
	<sup>29</sup> Mert Te vagy az én lámpásom, URam, és az ÚR beragyogja sötétségemet.	<sup>29</sup> Mert Te fényt adsz lámpásomba, az ÚR, az én Istenem beragyogja sötétségemet.
	<sup>30</sup> Mert Veled még egy seregen is átfutok, az én Istenemmel átszökkenek a kőfalon. <sup>31</sup> Ő az Isten! Teljesen tökéletes az Ő útja, az ÚR beszéde meg van tisztítva [olvasztva], pajzs Ő mindazok számára, akik Hozzá menekülnek.	
kiképzés	<sup>32</sup> Mert kicsoda <i>lehetne</i> isten rajtad kívül, URam, és ki <i>lehetne</i> köszikla, rajtad kívül, Istenünk?!	
	<sup>33</sup> Ő az Isten! Biztos menedékem, és az, aki tökéletességre viszi az én utamat.	<sup>33</sup> Az Isten, aki körülövez engem erővel, és tökéletességre viszi az én utamat.
	<sup>34</sup> Olyanná teszi lábaimat, mint a nőstény szarvasoké, és a nekem rendelt pozíciókba állít be engem.	
	<sup>35</sup> Megtanítja kezeimet a harcra, végül karjaim az ércíjat is meghajlítja [lövészet].	
	<sup>36</sup> A te szabadításod pajzsát <i>immáron</i> kezembe adod, ugyanakkor háttérbe lépsz, és engem teszel naggyá.	<sup>36</sup> A te szabadításod pajzsát <i>immáron</i> kezembe adod, a te jobbod megtart engem, ugyanakkor háttérbe lépsz, és engem teszel naggyá.
bevetés	<sup>37</sup> Kiszélesítetted lépésemet alattam [boksoló alapállás], bokáim nem bicsaklottak ki.	
	<sup>38</sup> <i>Most már</i> én üldözöm ellenségeimet, és kipusztítom őket, s nem vonulok vissza, míg nem végzek velük.	<sup>38</sup> <i>Most már</i> én üldözöm ellenségeimet, és beérem őket, s nem vonulok vissza, míg nem végzek velük.
	<sup>39</sup> Végzek velük, úgy megsebzem őket, hogy nem állnak talpra, lábaim alá hullanak.	<sup>39</sup> Úgy megsebzem őket, hogy nem tudnak talpra állni, lábaim alá hullanak.
	<sup>40</sup> És Te felövezel engem a harcra, aláim hajlítod az ellenem támadót.	
	<sup>41</sup> És megadod, hogy ellenségeim menekülnek előlem [tarkójukat], és gyűlöldöm elhallgattathattam.	
	<sup>42</sup> És ők kiáltanak most: „Segítség!”, de nincs szabadító, <i>kiáltanak</i> az ÚRhoz is, de nem felel.	
	<sup>43</sup> Föld porává zúzom őket, mint <i>cipőről</i> az utcák sarát, leverem őket, és megtaposom.	<sup>43</sup> Porrá zúzom őket, és a szél hordja el, úgy dobom ki őket, mint <i>házból</i> az utcák sarát.
	<sup>44</sup> Megmentesz engem népem vitatkozásaitól, fenntartasz engem, <i>hogy</i> nemzetek fejévé <i>legyek</i> , nép, melyet nem ismertem, szolgál nekem.	<sup>44</sup> Megmentesz engem a nép vitatkozásaitól, nemzetek fejévé teszel engem, nép, melyet nem ismertem, szolgál nekem.
	<sup>45</sup> Idegének fiai hajbókolnak előttem, első szóra engedelmeskednek nekem.	<sup>45</sup> Első szóra engedelmeskednek nekem, idegenek fiai hajbókolnak előttem.
hátvéd	<sup>46</sup> Idegének fiai bágyadoznak [ <i>nába</i> ], reszketnek, kifelé nézve erősségeikből.	
	<sup>47</sup> Él az ÚR, és áldott az én Kősziklám, magasztaltassék az én szabadulásom kősziklájának Istene!	<sup>47</sup> Él az ÚR, és áldott az én Kősziklám, magasztaltassék az én szabadulásom Istene!
	<sup>48</sup> Ő az ÚR, aki megadja a bosszúállást nekem, aki aláim hajtja a népeket.	<sup>48</sup> Ő az ÚR, aki megadja a bosszúállást nekem, aki szavával aláim rendeli a népeket.
	<sup>49</sup> Te vagy, aki kivezetsz engem ellenségeim <i>gyűrűjéből</i> , és az ellenem támadók közül kiemelsz engem, megmentesz engem az erőszakoskodó embertől.	<sup>49</sup> Ellenségeimtől megmentőm, mi több, az ellenem támadók közül kiemelsz engem, megmentesz az erőszakos embertől.
	<sup>50</sup> Ezért hát, én hálát adok neked, URam, a nemzetek között, és a Te nevednek éneklek!	
	<sup>51</sup> Az Ő királyának szabadulásait közismertté tette, kegyelmet gyakorol felkentjével, Dáviddal és az ő magvával, mindörökre.	

28. ábra A 2Sám 22 és a Ps 18 fordítása (összehasonlító táblázat)

A két zsoltárverzió között több apró eltérés is megfigyelhető, azonban nem mindegyik hordoz egyenlő mértékben jelentőséget: bizonyos változatok már eleve a szövegkeletkezés vagy -hagyományozás során jöttek létre, míg mások azonban saját pretextusaikkal hivatottak kapcsolatba lépni, hogy az aktuális narratív egység kohézióját megteremtsék.

Az alapszöveget magát két fő részre bontja a 31. vers után következő cezúra: az első eseménysor egy mentőakció leírása, melynek szakaszhatárán a Ps 2 kadenciája köszön vissza, míg a második eseménysor egy pedagógia programé, melynek sikeres gyakorlatba ültetését a Ps 1 és Ps 14 által is hozott „hervadás” – „bolond” (*nával* – v.46) lexikai ismétlés foglalja keretbe. Mindkét szekció azonban további három egységre bomlik, így hozva létre a – gyertyatartóra is jellemző – 2x3-as struktúrát, melyet paratextus (felirat) és kadencia egészít ki. Már ezen a ponton egyértelműsödik az alapvető különbség a két költői szöveg által megcélzott narratívaegységek terjedelme között: a 2Sám 22 (*inset hymn*) beágyazva kontextusába, szabadítástörténet közvetlen költői reflexiójaként funkcionál, vagyis a 2Sám 21 eseménysorát evokálja. Ez a rövid hatótávolság kifejeződik a felirat lexémáiban is: „minden ellensége **markából**, és Saul **markából**.” Ebben az esetben az „ellenséget” a filiszteusokkal, „Saul markát” pedig az egykori népiirtása miatti és mindez idáig elmaradt felelősségre vonásának eseményével azonosíthatjuk. Ezzel szemben a Ps 18 kiszakadva narratív szövegkörnyezetéből, több zsoltárt állítva a cél szolgálatába, hosszabb prózai eseménysorhoz képes pillanatképeket csatolni. Ez a hosszú hatótáv ugyancsak a felirat szóhasználatában válik láthatóvá: „minden ellensége **markából**, és Saul **kezeiből**”. Egy kéz kétségkívül messzebbre ér, mint amennyit megmarkolni képes. A zsoltár jóval szélesebb – egészen pontosan a 2Sám 13-tól indított – kontextusba ágyazza tehát az eseményeket, így annak „ellensége” hét komponensű gyűjtőfogalommá lesz: Absolon, Jóáb, Simí, Ahitófel, Seba, s természetesen a filiszteusok. Hasonlóképpen, „Saul kezének” közvetlen árnyékát érzékelteti a gibeóni jóvátétel jogalapja, a benjámini Seba lázadása, és a benjámini Simí gyalázkodása, melyek időben közelebbi és távolabbi eseményekre egyaránt referálnak. Seba karakterében pusztán a származása (ti. hogy benjáminita) utal a Saul-motívumra, Simí azonban már a negyven évvel ezelőtti trónváltásra hivatkozik, a gibeóniak viszont egy olyan eseményre, melynek epikus nyoma ugyan nincs a Héber Bibliában, ám megtörténte azon időszakra valószínűsíthető, mikor Dávid népszerűsége hirtelen megugrott, Saul pedig valami módon magára akarta vonni az emberek figyelmét (1Sám 18?). Ha ezt a rekonstrukciót vesszük alapul, Saulnak ez a keze közel 50-55 éve kíséri Dávid életét, s egy olyan kezdőpontot



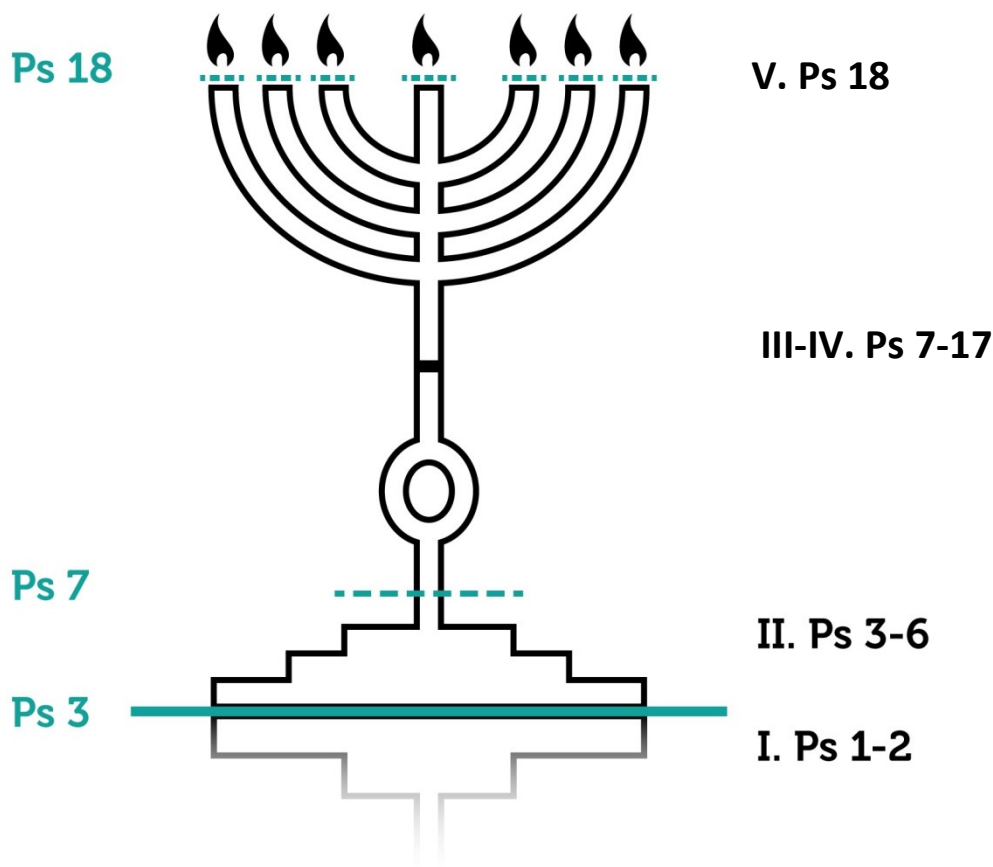
jelöl meg, melyhez a filiszteusok is hozzátartoznak. A már idézett Hertzberg tehát – aki szerint a 2Sám 22(!) Dávid totális életpályájának összegzése<sup>483</sup> – jól látta a lényegét, mégis tévedett. Az általa említett funkciót ugyanis *csak* a Ps 18 képes betölteni.

A két zsoltár azonban nemcsak feliratukban, de a szövegtestben is lényegi eltéréseket tartalmaz, melyek további bizonyítékokkal szolgálnak arra vonatkozóan, hogy milyen pretextusokkal kívánnak folytonosságot kiépíteni. A 2Sám 22 előzménye tehát egyfelől egy történet, mely szerint hét ártatlan férfit törvényi erővel kiadnak, felakasztanak, majd hónapokig temetetlenül hagynak a szabad ég alatt bomlani. Ám alighogy az ügy megnyugtató módon elrendeződik, egy felbőszült óriásokkal tűzdelt háborús narratíváról olvasunk, akik közül az egyik, név szerint Jisbí Bénób, egy halálosan kimerült, védekezésre lassan képtelen öregembert akar felkoncolni. Nem meglepő tehát, hogy a brutális és morbid történetek szűkebb kontextusában a 2Sám 22,1 sokkal kevésbé érzelmes alaphangot üt meg (ti. a „szeretlek Téged, URam, én erősségem” félsor teljességgel hiányzik belőle), ellenben betoldja az „erőszaktól” való megszabadulás iránti könyörgést. Nem lepődünk meg, hogy a 22,26 „ember” (*gever*) helyett „harcost” hoz (*gibbôr*), s hogy a 22,28-ban az individuális „szegény” kollektivizálódva nemzeti karakterré lesz: „mert Te a szegény népet megmented”. Ugyanezen versben a „gőgös” [szó szerint: kimagasló, kiemelkedő] felidézi a filiszteus óriásokat, akiknek még utódait is sikerül teljesen „kipusztítani” (v.38). A legfontosabb eltérés mégis az, hogy a 2Sám 22 kihagyja a 36. versből a támogató „jobb kezét”, amit a 2Sám 21 szűk kontextusában eleve nem érzékelhetünk rendszertényezőnek. A Ps 18 azonban megtartja a kifejezést (vagy éppen hogy beemeli), ezzel pedig egy feltűnő, három komponensű szekvencialáncot hoz létre a Ps 16 (v.8.11) és Ps 17 (v.7) bevonásával, megerősítve ezzel is a kapcsolatot a IV. é V. zsoltárblokk között. Továbbá, az 5. versben megtartottuk a „Béliál” kifejezést (’hiábavaló[ság]’, ’értéktelen[ség]’, ’haszontalan[ság]’ – *BDB*, 116), mivel van narratív előzménye (ti. Seba genealógiája – 2Sám 20,1), a fordítás pedig érthetetlenül szép metaforát teremtett volna. A 2Sám 22-ből hiányzó érzelmi töltet a 7. versben igei formát is kap: „segélykiáltást hallat” (*sáwa*<sup>l</sup>), ami együtt szerepel és fokozza a semleges kiáltás (*qará*<sup>l</sup>) alaphangulatát. A 43–44. versek erőteljesen idézik a Ps 1–2 világát: „szél” hordta por (vö. „szél” hordta pelyva – 1,4), „kiüresít” (vö. „üres” dolgokon gondolkodnak – 2,1), mely kifejezések emblematikusak a zsoltárkorpuszban, a 2Sám 21-ben

---

<sup>483</sup> CHILDS, *Introduction*, 274.

(és ezért a 22-ben) azonban nem fordulnak elő. A Ps 2-ben még csak tervezett jogsértő magatartás a király ellen a továbbiakban gyakorlati szintre lépett, s itt most azt látjuk, hogy a király pozíciójának restaurálása megtörtént: „nemzetek (*gôjîm*) fejévé” lett a megtámadt király. A tematikus kapcsolatot és annak inverzióját a modell visszatérő és azonos keresztmetszettel érzékelteti.



29. ábra A Ps 1—18 modellje

A modell utolsó részletéhez a zsoltár 29. verse adja meg a kulcsot: „Mert Te **fényt adsz lámpásomba**, az ÚR, az én Istenem beragyogja sötétségemet.” A fény és a sötétség dialektikája a zsoltárkorpusz első pontjától jelen van és kíséri a lírai pillanatképeket (vö. „az Ő törvényébe feledkezik bele, *legyen* éjjel vagy nappal” – Ps 1,2). Mint az lassan axiómává válik, bevezetéskötetek, elismert zsoltárkutatók is gyakorta mutatnak rá a jelenségre, ám azt sajnálatos módon „reggeli és esti imaként” aposztrofálják csupán, holott olyan motívum ez, mely alapjaiban konstruálja az első 18 zsoltárt – s ha belegondolunk, (mint a fény

kiszabadulva a mécsből, beragyogja a teret) túl is mutat azon (vö. Ps 19), valamint jelenlegi kutatásunk tárgyán. További fénymetaforák is társulnak azonban a központi elemhez: az Urat körülvevő „fényesség” (v.13), melyből „tüzes parázs” tör át az Őt beborító fellegek takaróján (v.13), haragjában nagy robajjal szétszórt „villámok” (v.15). A teofánia monumentális jelenete ez, mely annyi szenvedés és megpróbáltatás után végre elhozza a *szabadulás* pillanatát.

## Konklúzió

### Újra felfedezett feliratok

A Héber Biblia prózai szakaszai – kiváltképpen a történeti könyvek – elbeszélő jellegű szövegeket tartalmaznak, ez sosem volt kérdés. Kutatásunk elején azonban azt a merész állítást fogalmaztuk meg, hogy hasonló narrativitás költői természetű textusoknak is sajátja lehet, lévén a szövegkeletkezés egy kései fázisában 13 zsoltár egyértelműen historikus feliratot kapott. A jelenség régóta ismert a zsoltárkutatásban: egyesek rabbinikus exegetikai módszerként, egyfajta intrabiblikus midrásként tekintenek rá, míg mások a reinterpretáció, vagyis a zsoltár funkciójának megújulását látják benne. A kapcsolat azonban – bármily eleven is legyen – a költői mű és az evokált narratív egység között, az általános konszenzus értelmében nem történeti, pusztán csak irodalmi jellegű, vagyis a felirat nem rendelkezik bizonyító erővel sem a korai datálást, sem pedig az eredeti *Sitz im Leben* illetően. A történetkritika éppen ezért nem tulajdonított különösebb jelentőséget e paratextusoknak, jóllehet az azokat kísérő filológiai problémákat regisztrálta. Egészen a bibliatudományban bekövetkezett irodalmi-nyelvi szemléletváltásig nem élénkült meg az érdeklődés a biografált feliratok iránt, mígnem a posztmodern feltárta a narratológia és a zsoltárkutatás együttműködésében rejlő potenciált.

### Hipotézisek és eredmények

Kutatásunkat az a felismerés indította útjára, hogy (1) a *Zsoltárok* könyvének elején található, látszólag elszórt és egymástól független biografált feliratok (Ps 3; 7; 9; 18) kronologikus sorrendben követik egymást, mi több, rekonstruálják a *Sámuel második könyvének* végén olvasható történetet, vagyis mikroszinten egy jól definiálható zsoltárblokkot formálnak. A feliratok maguk jelölték ki a szakaszhatárokat, öt egységre bontva ezzel a Ps 1–18 és a 2Sám 13–22 szövegegységét: az Absolon lázadását megelőző eseményeket (Ps 1–2), a lázadást és Dávid menekülését (Ps 3–6), a Mahanajim

helyszínéhez köthető ütközetet és Absolon likvidálását (Ps 7—10), majd Dávid rehabilitálását és ismételt trónfoglalását Jeruzsálemben (Ps 11—17), végezetül pedig a két korpusz szimultán lezárását adó költői dublettet (Ps 18 || 2Sám 22).

Első kérdésünk az volt, hogy vajon megteremthető-e a koherencia a felirattal ellátott, illetve az azzal *nem* rendelkező, közbülső zsoltárok között az így körülhatárolt zsoltárblokkban? Vizsgálataink rámutattak, hogy igen: (2) a biografált feliratok hatósugara nem korlátozódik arra az egyetlen zsoltárra, melynek élén megjelennek, hanem az általuk bevezetett szakasz teljes egészére nézve tematizáló funkciót töltenek be. Mivel kutatásunkat a prózai korpusz megismerésével, elemzésével kezdtük, így azok a kulcsfogalmak, melyek a felirattal ténylegesen nem rendelkező zsoltárokból megjelennek, a maguk természetességével emelkedtek ki saját szövegkörnyezetükből. E felismerést követően tehát a Ps 4; 5; 6 vagy a Ps 8; 10, illetve valamennyi mikrozsolatár (Ps 11—17) már nem szervesen tagként helyezkedett el egy indokolatlanul kialakított sorrendben, hanem maguk is rendszertényezővé váltak, új identitással ruháztattak fel, lévén közvetlen kapcsolódásuk a háttérnarratívához világossá vált. A koherenciát azonban csak a két tényező – forma és tartalom – együttesen biztosíthatta. Éppen ezért nem volt elégséges csupán a téma egységességét igazolni az által, hogy a *feliratokat*, illetve a feliratok közötti intervallumban elhelyezkedő zsoltárokat is lokalizáltuk a háttérnarratíva eseménysorában (P—K), feltétlenül szükséges volt a szoros összetartozást a *zsoltárok között* is kimutatni (K—K), ez pedig a szerkezet feltérképezése által vált lehetővé. Következésképpen végigvitt mélyelemzés során bizonyítottuk, hogy (3) a Ps 1—18 kulcsfogalmak változatos mintázatban való visszatérése (ti. átvezetés, szekvencia, ölelés, keretezés, szakaszhatárt erősítő varrat) révén kiépített – a tematikus mellett immáron – strukturális egységet *is* alkot, vagyis valóban önálló zsoltárblokkként értelmezhető.

Dolgozatunkban azonban arra is választ kerestünk, mi indokolhatta a Ps 18 alapszövegének dublettként való megőrzését, mely így egyaránt része is lett egy prózai korpusznak, ugyanakkor ki is szakadt onnan. Megállapítottuk, hogy ez esetben (4) funkcionális dublettről beszélhetünk: míg egy prózai korpuszba ágyazott zsoltár egyetlen fejezet eseménysorára szolgáltathat csak közvetlen költői reflexiót (2Sám 21—22), addig maga a *kiszakadt* struktúra teremt lehetőséget arra, hogy egy több fejezeten átívelő eseménysort több egymást követő zsoltár kísérhessen végig. (5) A prózai narráció ugyanis jellegéből adódóan eseményorientált, narrátori közreműködéssel létrejövő elbeszélés,

melyben a karakterek kívülről íratnak le. Döntéseikhez, sorsuk megértéséhez azonban a lényük mélyére kell látnunk, ezt a *belső fokalizációt* pedig kizárólag a költői szövegegységek hordozzák. Ennélfogva tehát (6) a prózai és költői korpusz szimultán olvasata szükséges ahhoz, hogy az olvasó a bennük hordozott információ maximumához hozzájuthasson, más szóval, a két korpusz egymás komplementereként igényel értelmezést.

## Módszerek: analízis és modellálás

A megfogalmazott probléma jellegéből adódóan interdiszciplináris kutatásunk egyaránt igényelt hozzáértést bibliatudományi, illetve irodalom- és nyelvtudományi oldalról is.

A prózai korpusz vizsgálatánál egyértelműen narratológiai alapismeretek voltak szükségesek, melyekkel dolgozatunk 4. fejezetében igyekeztünk megismertetni az olvasókat. Mivel azonban kutatásunk a Héber Biblia megfelelő prózai és költői szövegeinek szimultán értelmezésére irányult, így le kellett mondanunk azon igényünkről, hogy a Sámuel-narratívát komplett elbeszéléselemleti elemzés tárgyává tegyük. Továbbá, tekintettel kellett lennünk arra, hogy a feliratok által behatárolt eseménysor egy átfogó plot utolsó, ám az Absolon személye köré épülő, külön ciklusnak köszönhetően bizonyos mértékig önálló szakaszát emeli ki, így a 2Sám 13—22 eseményeit azok tágabb narratív kontextusában is szükséges volt elhelyeznünk. Így értékelődött fel például számos olyan *családi reláció* a karakterek között, melyek szűkre szabott fókuszú vizsgálatok során rejtve maradtak.

Utaltunk Hutton cikkére, aki a Ps 7 feliratának apropóján végzett elemzésében kitekintett ugyan a 2Sám 18—19. fejezetére, ám úgy vélte, hogy abban egy váratlan és tátongó logikai rés kiált magyarázat után: Jóábot hűséges és szenvedélyes kapitánynak látta, aki minden előzmény nélkül lesz váratlanul Dávid ellensége (vö. Hutton, p. 134). Mivel Hutton „főállású” zsolnárkutató, nem pedig „részmunkaidős” narratológus is, ezért nem szentel az elvárhatónál nagyobb figyelmet Jóáb és Dávid kapcsolatának beható tanulmányozására, már annak kezdetétől fogva. Ezért mindenképpen kár, hiszen ismerve a két karakter előtörténetét, a Sámuel-narratíva Hutton által megvilágított pontján nemhogy hiátus nem érzékelhető, hanem az sokkalta inkább *klimaktikus fordulópontja* lesz kettejük viszonyának. De megemlíthetjük a narratológia beemelése által elérhetővé vált, az egyes

szakaszokat lezáró cselekménymodellek alkalmazásának gyakorlati hasznát is, melyek a *karakterek közötti reláció* minőségének átalakulását, egyre inkább definiálhatatlanná válását világítják meg. A történetalkotó célja ezzel egyértelműen az olvasó elbizonytalanítása, aki rezonál is a prózai szöveg ezen utasítására, a hatást pedig csak fokozza, ha ezzel egy időben a vonatkozó költői szövegekkel is – ezen kontextus ismeretében – találkozik.

A költői korpusz elemzése során azonban azok irodalmi jellegével pusztán addig szembesülhettünk, míg a prózai szövegből szükségszerűen kiszorulva, az események sodrát felfüggesztő, az időtlenbe lépő *lírai pillanatként* határoztuk meg őket. A zsoltárok szövegére vonatkozóan ugyanis ezt követően szigorú analízis vette kezdetét, melynek kiértékelése ennek köszönhetően korántsem volt annyira szubjektív, mint azt egy költemény elemzésénél várhatnánk. Munkánk során mindvégig következetesen törekedtünk arra, hogy eljárásunkról bebizonyosodjon: lépései *szövegszinten determináltak*, a kutató személyétől vagy egyéni meggyőződésétől függetlennek tekinthetők. Így például a – kritikusok által gyakorta kifogásolt – kulcsszavakat sem kijelölnünk, csupán *felismernünk* volt szükséges, mely a prózai korpusz alapos tanulmányozása és elemzése után a maga természetességével valósult meg.

Módszerünk másik sarkalatos pontja a *modellálás*. Strukturális ábrákat eddig is készített a biblikus kutatás, ám azok többnyire egy vagy két faktor változását igyekeznek csupán megragadni (pl. napszakok váltakozása; feliratban megjelenő személynév; beszélő száma, személye, stb.). Jellegükben éppen ezért a természettudományban alkalmazott modell-módszert képviselik, ahol a modell a modellálthoz képest elvontabb, egyszerűbb, annak mindössze egy-két résztulajdonságát igyekszik megjeleníteni. Ezzel szemben Bernáth Árpád munkásságában láttunk vonzó alternatívát egy olyan modellfelfogásról, mely sematikus alapformából az elbeszélés mélyebb megismerése során egyre gazdagabbá váló, komplexebb kifejezést is nyerhet. Az ilyen modell is néhány konkrét tulajdonság ábrázolására törekszik, ám a szelekció lényege azon paraméterek szűrése, melyek az *elbeszélés egésze* szempontjából a leginkább relevánsak. Esetünkben a sematikus alapverziót a szakaszok során, logikai nyelven közölt cselekménymodellek jelentették, illetve a negyedik szakaszhoz rendelt modell, mely a hármas inklúzió és a Jeruzsálem-tengely szerkezetét táblázatos formában jelenítette meg. A prózai szakasz *struktúrájáról* ezek a modellek hű képet adnak.

Rájuk tekintve azonban mégis hiányérzetünk támad: a nyilakból, indexált rövidítésekből, zárójelekből semmiféle *tartalmi* információ nem olvasható ki, önmagában a modell nem idézi fel a modellált történet *lényegét*. Ezzel szemben – ugyanakkor

párhuzamosan – azonban a költői korpusz szakaszainak elemzésénél egy másfajta, kidolgozottabb, komplexebb modellt építettünk fel, kontrasztját adva a másik verziónak. Ezen grafikus modellünk logikai, temporális vagy térbeli faktorok verbális kódja helyett ugyanezek reprezentálására *vizuális kódot* használ: a síkból térbe lépő tárgyként elevenedik meg, melynek előnye a zsoltárkutatásban eddig bevett, sematikus modellekkel szemben, hogy a maga totalitásában nemcsak felidézi az elemzett eseménysor narratív magját jelentő *szimbólumot* (ti. a lámpást), hanem az elemzett eseménysor technikai sajátosságait, struktúráját is (ti. lámpatartót).

A lámpás egy olyan kulcsmetafora ugyanis a narratívában, mely egyaránt magába sűríti a dávidi dinasztia fennmaradásának (útjában álló konfliktusok) témáját, ezzel együtt azonban egy olyan autentikus, szent liturgikus tárgyat is, mely a zsidó vallástörténet *későbbi* századaiban, *egy* irányzatokban, misztikus szimbólummá lett. E negatív konnotáció mindaddig hozzátapad kutatásunkhoz, míg tudatosan nem emlékeztetjük magunkat arra, hogy modellünket nem magunk választottuk, hanem azt a szöveg *maga* építi fel, ami pedig egy abszolút *civil* történetet, egy család belviszályát örökíti meg. Ne felejtsük el, hogy a *szövegvilágban* Abísaj alkalmazza elsőként a lámpás metaforáját az öreg Dávid királyra (2Sám 21,17), még hozzá egy katonai konfliktus kellős közepén. Sem a szituációhoz, sem az érintett karakterhez nem társítható szakrális felhang: a *katona* számára a lámpás nem más, mint a királyi hivatal, a nép számára biztonságot jelentő, stabil kormányzás! A prózai korpusz utolsó, feszült pillanatában is az a kérdés foglalkoztatja ugyanis az olvasót, hogy a néhai Góliát leszármazottja, Jisbí Bénób vajon megöli-e az öreg Dávidot, kialszik-e a *most még égő* lámpás? Dávid ugyanis még nem rendelkezett a trónon őt követő utódjának pontos kiléte felől: ha elesik a csatában, az aspiránsok „széttépik, akár egy oroszlán” Izrael népét és az országot.

A lámpatartó grafikus képe tehát maga a *királyi* metafora, annak szerkezeti sajátosságai (ti. keresztmetszete, lépcsőzetessége, azoknak száma, tengelye, elágazása, ívei) a *narratíva* szerkezeti sajátosságai, a modell katartikus „fénypontja” pedig maga a dublettben is megfogalmazott kulcsmondat: „Te gyűjtöd meg lámpásomat” (Ps 18,29), vagyis Dávid végül valóban megszabadul minden ellenségétől, életben marad, a jogfolytonosság pedig a trónon nem szakad meg. A tartóra tehát felkerül az Isten által elrendelt, meggyújtott fényforrás.



## Új távlatok a kutatásban

Irodalmi-narratív szempontú vizsgálatunk – reménység szerint – hatást gyakorolhat az általános, holisztikus zsoltárkutatásra, lévén kellő megalapozottsággal igyekeztünk bizonyítani egy új zsoltárblokk létezésére (Ps 1—18) vonatkozó állításainkat, ám tudva azt, hogy a mikroszinten végzett vizsgálatok sok esetben átfedést mutatnak egymással, így ebbéli meggyőződésünkkel felsorakozunk Erich Zenger, Friedhelm Hartenstein és William P. Brown mellé, akik a Ps 3—14 és a Ps 15—24 tekintetében látnak szoros strukturális összetartozást. Kutatásunknak mindezen körülmények mellett is súlyt adhat azonban, hogy téziseinket párhuzamosan, két korpuszban is igazoltuk, lévén biografált feliratokkal ellátott zsoltárokat elemeztünk.

Megállapításaink színesíthetik és gazdagíthatják továbbá a dublettkutatás spektrumát, hiszen most már nemcsak narratív analógia vagy metaforikus analógia (Berman) fogalmaival operálhatunk, hanem párhuzamos szövegegységek létezését megindokolhatjuk a funkcióbeli *eltérés* jelenségével is.

A leginkább ösztönző erővel azonban reményeink szerint a biografált feliratokkal ellátott zsoltárok jövőbeni kutatására hatunk majd, hiszen a 13 érintett költeményből csak négyet „használtunk fel”. A szövegek minden esetben saját, önálló analízist igényelnek, annyi azonban már most prognosztizálható, hogy kellően széles és mély alapot a historikus felirattal rendelkező zsoltárok posztmodern kutatásában csak akkor vethetünk, ha azokat hajlandóak vagyunk a hozzájuk rendelt háttérnarratíva elbeszéléseleméleti elemzésével is kiegészíteni.

A hazai kutatásban az általunk választott mérsékelt, progresszív konzervatív, ugyanakkor posztmodern módszer még a bevezetés, ismerkedés fázisában jár. Bízunk azonban abban, hogy munkánk a magyar zsoltárkutató hebraistákra, illetve a narratológia iránt fogékonyságot mutató, egyéb korpuszok beható tanulmányozásában elmélyedt kutatók számára is ösztönzést, inspirációt jelent majd, s a következő évtizedek szép számmal hozzák majd el a paradigmaváltás szellemében fogant eredményeket, publikációkat.

## Függelék

A következőkben a Ps 1—18 kutatása során használt héber alapszöveget (*BHS*) és annak általunk készített magyar fordítását közöljük. A fordítás során egy semleges, inkább a forrásnyelvi kódhoz alkalmazkodó változat elkészítésére törekedtünk, ennél fogva az értelmezések számát minimálisra korlátoztuk, helyettesítéssel vagy betoldással pedig csak abban az esetben éltünk, ha a célnyelven annak hiányában a szöveg agrammatikussá vagy logikátlaná vált volna.

A forrásnyelvhez képesti többletet a fordításban kurziválással jelöltük, a tetragrammatont pedig nagybetűvel szedtük. A héber költészetre jellemző parallelizmust igyekeztünk a központosással is érzékeltetni (;), a magyar szöveg tördelésében pedig kifejezésre juttatuk a strukturálisan egymástól elkülönülő egységek létezését.

### Psalm 1

אֲשֶׁר־הָאִישׁ אֲשֶׁר   לֹא הָלַךְ בְּעֻצַּת רָשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמַד וּבְמוֹשָׁב לִצִּים לֹא יָשָׁב: כִּי אִם בְּתוֹרַת יְהוָה חָפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וּלְיָלָה: וְהָיָה כְּעֵץ שְׁתוּל עַל־פְּלִי מַיִם אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעֵתוֹ וְעָלְהוּ לֹא־יָבֹל וְכָל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ:	1	Az az ember boldog, aki nem jár gonoszok tanácsába; bűnösök útján nem áll meg, és becsmérلők székébe sem ül bele. Hanem az ÚR törvényében leli meg örömet; és az Ő törvényén mereng éjjel-nappal. Mint öntözőcsatornákra telepített fa, olyan lesz ő: gyümölcsét szazonjában termi, lombja nem szárad el, és bármibe kezd, <i>abban</i> sikeres lesz.
לֹא־כֵן הָרָשָׁעִים כִּי אִם־כְּפָמִץ אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ רוּחַ: עַל־כֵּן לֹא־יִקְמוּ רָשָׁעִים בְּמִשְׁפָּט וְחַטָּאִים בְּעֵרַת צְדִיקִים: כִּי־יִדְעַע יְהוָה דֶּרֶךְ צְדִיקִים וְדֶרֶךְ רָשָׁעִים תֵּאבֵד:	2 3 4 5 6	De nem így lesz <i>dolga</i> a gonoszoknak; mert ők olyanná lesznek, mint a pelyva, mit a szél hord el. Épp ezért, nem támadhatják majd meg a gonoszok az ítéletet; sem pedig az igazak közösségét a bűnösök. Mert tudja az ÚR, <i>merre vezet</i> az igazak útja; míg a gonoszoké semmibe vész.

## Psalm 2

לִמָּה רָגְשׁוּ גּוֹיִם וְלְאֻמִּים יִהְיוּ־רִיק: יִתְצַבּוּ מַלְכֵי־אֶרֶץ וְרוֹזְנִים נוֹסְדֵי־יָחַד עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁיחוֹ:	1	Miért háborognak a nemzetek; s a népek <i>miért</i> hitványságon merengnek? Előállnak az országok királyai, és vezetőik egyességet kötnek; az ÚR ellen és az Ő felkentje ellen.
נִנְתְּקָה אֶת־מוֹסְרוֹתֵינוּ וְנִשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבִתֵינוּ:	3	„Szakítsuk szét szíjainkat; vessük le a köteléket!”
יּוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׁחַק אֲדֹנָי יִלְעֶגְלֵנוּ: אִזְ יִדְבֹּר אֱלֹהֵינוּ בְּאָפוֹ וּבְחִירוֹנוֹ יִבְהַלֵּנוּ:	4	Az Egekben Lakozó <i>csak</i> nevet; az én Uram megcsúfolja <i>majd</i> őket!
	5	Akkor <i>majd</i> rájuk mordul ingerülten; felgerjedd dühében megrémíti őket:
וְאֲנִי נִסְכַּחֲתִי מֶלֶכִּי עַל־צִיּוֹן הַר־קֹדֶשׁ:	6	[Úr:] „...én iktattam be az általam <i>választott</i> királyt, az én szent hegyemen, Sionon!”
אֲסַפְּרָה אֶל חָק יְהוָה אֲמַר אֵלֵי בְנֵי אֲתָה אֲנִי הַיּוֹם יִלְדֶּתִיךָ:	7	[Király:] „Rendeletté nyilvánítom, <i>amit</i> az ÚR mondott nekem: >>Fiam vagy te, éntőlem származol, kérd tőlem, s én örökségedet, a nemzeteket átadom; ahogy birtokodat, a föld <i>minden</i> szegletét! Majd te összetöröd őket vasvesszővel; mint fazekas az edényt, zúzod őket szét!<<”
שֶׂאֵל מִמֶּנִּי וְאַתָּה גּוֹיִם נַחֲלֶתְךָ וְאַחֲזֶתְךָ אֶפְסֵי־אֶרֶץ: תִּרְעַם בְּשֹׁבֵט בְּרוֹזַל כְּכֹלִי יוֹצֵר תִּנְפָצֵם:	8	
	9	
וְעַתָּה מַלְכִּים הַשְׁכִּילוּ הוֹסְרוּ שְׁפָטֵי אֶרֶץ: עֲבְדוּ אֶת־יְהוָה בִּירְאָה וְגִילוּ בְּרַעְיָה:	10	Így most, királyok, térjetez jobb belátásra; tanuljatok belőle, <i>ti, az egész</i> föld bírái!
	11	Szolgáljátok az URat istenfélelemmel; ünnepeljétek Őt, <i>de</i> reszketve!
נִשְׁקוּ־בָר פְּרִיאֲנָף וְתֹאבְדוּ דָרֶךְ כִּי־יִבְעַר כְּמַעַט אָפוֹ אֲשֶׁרִי כָל־חוֹסֵי בוֹ:	12	Csókoljátok a fiút, különben dühbe gurul, és elpusztultok útközben, mert, mint szempillantás, haragja fellángol; <i>míg</i> mindazok, kik hozzá menekülnek, boldogok.

## Psalm 3

<p>מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבִרְחוֹ מִפְּנֵי אֲבֻשָׁלוֹם בְּנוֹ:</p>	<p>1 <b>Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár. Fia, Absolon elől való menekülésének idejéről.</b></p>
<p>יְהוָה מִה־רַבּוֹ צָרִי רַבִּים קָמִים עָלַי: רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי אִין יִשׁוּעָתָה לּוֹ בָּאֱלֹהִים סֵלָה:</p>	<p>2 URam, hogy megsokasodtak ellenfeleim; sokan támadnak engem. Sokan mondják felőlem: 3 „Számára nincs <i>többé</i> szabadulás, <i>még</i> Istennel sem!” Szela.</p>
<p>וְאַתָּה יְהוָה מִגֵּן בַּעֲדִי כְּבוֹדִי וּמְרִים רֹאשִׁי: קוֹלִי אֶל־יְהוָה אֶקְרָא וַיַּעֲנֵנִי מִהֵרָ קִדְּשׁוּ סֵלָה:</p>	<p>4 Te azonban, URam, pajzs vagy körülöttem; dicsőségem vagy, aki felemeled fejem. 5 Az ÚRhoz kiáltok <i>hát</i>; és ő felel nekem szentsége hegyéről. Szela.</p>
<p>אֲנִי שָׁכַבְתִּי וְאִישָׁנָה הִקְצוֹתִי כִּי יְהוָה יִסְמְכֵנִי: לֹא־אִירָא מִרִבְבוֹת עַם אֲשֶׁר סָבִיב שְׂתוֹ עָלַי:</p>	<p>6 Lefekszem és elalszom, fel is ébredek; mert az ÚR támogat engem. 7 Nem félek a nép ezredeitől sem, mely felsorakozott körülöttem!</p>
<p>קוּמָה יְהוָה! הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהֵי כִּי־תִפֹּת אֶת־כָּל־אֹיְבֵי לִחִי שְׁנֵי רָשָׁעִים שִׁבְרָתָ: לִיהוָה תִּישׁוּעָה עַל־עַמֶּךָ בִּרְכֹתֶךָ סֵלָה:</p>	<p>8 Rajta, URam! Szabadíts meg, Istenem! <i>Ahogy eddig is</i>, állba vágta minden ellenségem; a gonoszok fogait kitörted! 9 A szabadítás az ÚRra <i>tartozik</i>; <i>szálljon</i> a Te népedre áldásod! Szela.</p>

## Psalm 4

1	לִמְנַצֵּחַ בְּנִינֹת מְזֻמֹּר לְדָוִד:	Az archívumba. Húros hangszeren. Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár.
2	בִּקְרָאִי עֲנֵנִי אֱלֹהֵי צִדְקִי בְּצָר הִרְחַבְתָּ לִּי הֲנִי וְשִׁמְעַתְּ תַּפְלִיתִּי:	Ha kiáltok, felelj nekem, Igazságom Istene! Szorult helyzetben <i>eddig is</i> Te adtál megoldást; könyörülj rajtam, és hallgasd meg imám!
3	בְּנֵי אִישׁ עַד־מָה כְּבוֹדִי לְכַלְמָה תִּאְהָבוּן רֵיק תִּבְקְשׁוּ כִּזְבִּ סֵלָה:	„Emberek! <i>Hát</i> meddig gyalázzátok még dicsőségemet, szeretvén az üres beszédek?! Meddig keresitek a hazug <i>híreket</i> ?!” Szela.
4	וְדַעְוּ כִּי־הִפְלָה יְהוָה חֲסִיד לֹ יְהוָה יִשְׁמַע בִּקְרָאִי אֵלָיו:	„Tudjátok meg, hogy az ÚR <i>maga választotta ki</i> kedvencét; az ÚR meghallja, mikor kiáltok hozzá! Hőbörögjete hát, de ne vétkezzetek!
5	רְגִזּוּ וְאֶל־תִּחַטְּאוּ אִמְרוּ בִּלְבָבְכֶם עַל־מִשְׁכַּבְכֶם וְדַמּוּ סֵלָה:	Beszéljetek szívetekkel, mikor lefekszetek, és csillapodjatok!
6	זִכְחוּ זִכְחֵי־צֶדֶק וּבִטְחוּ אֶל־יְהוָה:	Az igazság áldozatait áldozzátok; és bízzatok az Úrban!”
7	רַבִּים אֹמְרִים מִי־יִרְאֶנּוּ טוֹב נִסָּה־עָלֵינוּ אֹרֶךְ פְּנֵיךְ יְהוָה:	<i>Erre</i> sokan mondják: „Kicsoda mutat nekünk jó <i>példát</i> ? Arcodnak világossága eltávozott tőlünk, URunk!”
8	נָתַתָּה שִׂמְחָה בְּלִבִּי מִעַתָּה דִּגְנָם וְתִירוֹשָׁם רַבּוּ:	Örömet <i>eddig is</i> Te adtál szívembe; <i>Nagyobbat annál</i> , mint volt nekik bűzában, borban bővülködve.
9	בְּשָׁלוֹם יִחְדְּוּ אֲשַׁכְּבָה וְאִישׁ כִּי־אַתָּה יְהוָה לְבַדְּךָ לְבַטַּח תּוֹשִׁיבֵנִי:	Békességben fekszem le hamar, és elalszom, mert Te, Uram, egyedül <i>Te vagy</i> az; ki nekem biztonságos lakhelyet adsz.

## Psalm 5

לִמְנַצֵּחַ אֶל־הַנְּחִילֹת מִזְמוֹר לְדָוִד:	1	<b>Az archívumba. Fúvósokra. Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár.</b>
אֲמַרְי הַאֲזִינָה! יְהוָה בֵּינָה הִנֵּינִי:	2	Beszédeimre hallgass, URam; elmélkedésem <i>pedig</i> ne értsd félre!
הַקְשִׁיבָה! לְקוֹל שׁוֹעִי מִלְכִּי וְאֱלֹהֵי כִּי־אֵלֶיךָ אֲתַפְלֵל:	3	Figyelj segélykiáltásomra, Királyom, Istenem; hisz' Hozzád imádkozom!
יְהוָה בֹּקֶר תִּשְׁמַע קוֹלִי בֹּקֶר אֶעֱרֹךְ־לְךָ וְאֶצְפָּה:	4	URam, <i>kora</i> reggel hallhatod szavam; korán készülődöm hozzád, és kémlelek.
כִּי לֹא אֶל־חַפְצֵי רָשָׁע אֶתָּה לֹא יִגְדֹךָ רָע:	5	Hisz' nem gonoszságban kedvét lelő Isten vagy Te; nem tartózkodhat nálad rossz.
לֹא־יִתְצַבּוּ הוֹלָלִים לְנֶגֶד עֵינֶיךָ שְׁנֵאתָ כָּל־פְּעָלֵי אוֹן:	6	Nem állhatnak meg színed előtt a kevélyek; gyűlöletes számodra minden gonosztevő.
תֵּאבֵד דְּבַרְךָ כֶּזֶב אִישׁ־דְּמִים וּמְרֻמָּה יִתְעַב! יְהוָה:	7	Elveszted a hazudozót; vérengzőtől és árulótól viszolyog az ÚR.
וְאֲנִי בֶּרֶב חַסְדֶּךָ אֲבֹא בֵיתְךָ אֶשְׁתַּחֲוֶה אֶל־הֵיכַל־קִדְשֶׁךָ בִּירֵאתְךָ:	8	Míg én nagy kegyelmed folytán házádba bemehetek; szentséged temploma előtt istenfélelemmel hajolok meg.
יְהוָה! נַחֲנִי בְּצִדְקָתְךָ לְמַעַן שׁוֹרְרִי הוֹשֵׁר לִפְנֵי דְרָכֶךָ:	9	URam, Te vezess engem igazságosságod által vizslatóim okán; tedd utam egyenessé alattam!
כִּי אֵין בְּפִיהוּ נִכּוֹנָה קִרְבָּם הָיוּ קִבְר־פִּתּוּחַ גְּרוֹנָם לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן:	10	Mert nincs a szájukban őszinteség, belsejük <i>maga</i> <i>a</i> pusztulás; nyitott sír a torkuk, nyelvüket folyton élesítik.
הָאֲשִׁימָם! אֱלֹהִים יַפְּלוּ מִמַּעֲצוֹתֵיהֶם בֶּרֶב פְּשָׁעֵיהֶם הִדִּיחָמוּ כִּי־מָרוּ בָּךְ:	11	Marasztald el, Isten, őket, tanácsaiktól essenek el, számos kihágásukban taszítsd el őket, mert lázadnak ellened!
וַיִּשְׂמְחוּ כָּל־חֹסֵי בָךְ לְעוֹלָם יִרְנְנוּ וַתִּסַּךְ עֲלֵימוֹ	12	Mindazok viszont örülnek, kik mindig hozzád menekülnek, vigadnak, Te pedig befedezed őket; veled együtt örvendeznek, kik tisztelik a Te neved!
וַיַּעֲלֻצּוּ בָּךְ אֲהַבֵּי שְׁמֶךָ:		
כִּי־אֶתָּה תִּבְרַךְ צָדִיק יְהוָה כַּצְנָה רָצוֹן תַּעֲטֶרְנּוּ:	13	Mert te URam, az igazat megáldod; mint hatalmas pajzzsal, kegyelmeddel betakarod.

## Psalm 6

לִמְנַצֵּחַ בְּגִינוֹת עַל־הַשְּׁמִינִית מִזְמוֹר לְדָוִד:

Az archívumba. Vonósokkal, nyolcadokra.  
Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár.

- |   |  |
|---|--|
| <p>1 יְהוָה אֱלֹהֵי בָאֶפֶד תּוֹכִיחֵנִי<br/>וְאֵל־בְּחִמָּתְךָ תִּסְרֶנִּי:<br/>חַנּוּנֵי יְהוָה כִּי אִמְלֹל אֲנִי רַפְּאֵנִי יְהוָה<br/>כִּי נִבְהָלוּ עֲצָמָי:<br/>וְנַפְשִׁי נִבְהָלָה מְאֹד<br/>וְאֵת יְהוָה עֲרַמְתִּי:<br/>שׁוּבָה יְהוָה חַלְצָה נַפְשִׁי<br/>הוֹשִׁיעֵנִי לְמַעַן חֲסֹדְךָ:<br/>כִּי אֵין בַּמּוֹת זְכָרְךָ<br/>בְּשָׂאוֹל מִי יוֹדֶה־לָּךְ:</p> <p>2 יִנְעַתִּי   בְּאַנְחָתִי<br/>אֲשַׁחַּה בְּכָל־לַיְלָה מִטְּתִי<br/>בְּדַמְעָתִי עֲרָשִׁי אֲמַסֶּה:<br/>עֲשֻׁשָׁה מִכַּעַס עֵינַי<br/>עֲתֻקָּה בְּכָל־צוּרָרִי:</p> <p>3 סִירוּ מִמֶּנִּי כָל־פְּעֻלֵי אֹן<br/>כִּי־שָׁמַע יְהוָה קוֹל בְּכִי:<br/>שָׁמַע יְהוָה תַּחֲנֻתִי<br/>יְהוָה תִּפְלְתִי יִקַּח:</p> <p>4 יִבְשׁוּ   וַיִּבְהָלוּ מְאֹד כָּל־אֵיבֵי<br/>יֹשְׁבוּ יִבְשׁוּ רָגַע:</p> | <p>2 Uram, ne dühöddel fenyíts;<br/>s ne indulatoddal taníts!</p> <p>3 Könyörülj <i>inkább</i>, URam, hisz' én erőtlén vagyok;<br/>gyógyíts meg, URam, mert tagjaim háborognak.</p> <p>4 S lelkem? Háborog <i>az is</i>, nagyon;<br/>hát rád, URam, meddig <i>kell még várnom</i>?!</p> <p>5 Jöjj vissza, URam, ragadj ki <i>innen</i> engem;<br/>szabadíts meg, hogy kegyelmed <i>dicsérhessem</i>!</p> <p>6 Hisz' a halál <i>földjén</i> senki nincs, ki rólad emlékezik;<br/>s az alvilágban neked <i>ugyan</i> ki hálálkodik?</p> <p>7 Belefáradtam a kiáltásba!<br/>Ágyamban éjszakákon át <i>csak</i> panaszkodom;<br/>fekhelyem könnyemmel áztatom.</p> <p>8 Elnyűtte a bánat szemeimet,<br/>gyötrőim között megvénhedett.</p> <p>9 „Távozzatok tőlem, gonosztevők, mind!<br/>Mert hallja az ÚR zokogásom!”</p> <p>10 Hallja az ÚR könyörgésem,<br/>az ÚR elfogadja imámat!”</p> <p>11 Megszégyenülnek és megháborodnak nagyon<br/>ellenségeim mind,<br/>visszavonulnak, megszégyenülnek, egy pillanat alatt.</p> |
|---|--|

## Psalm 7

<p>שָׁוִיוֹן לְדָוִד אֲשֶׁר־שָׁר לַיהוָה עַל־דְּבַר־כּוֹשׁ בְּיָמָיו:</p>	<p>1 <b>Dávidi történetéhez kapcsolódó rapszodikus ének, melyet az ÚRnak énekelt. A benjáminita Khús témájára.</b></p>
<p>יְהוָה אֱלֹהֵי בְךָ חֲסִיתִי הוֹשִׁיעֵנִי מִכָּל־רָדְפִי וְחַצִּילֵנִי: פְּנִיטָרְךָ כְּאֶרֶץ נַפְשִׁי פָּרַק וְאֵין מַצִּיל:</p>	<p>2 URam, én Istenem! Hozzád menekülök! Szabadíts meg minden üldözőmtől, ragadj ki engem <i>kezeikből</i>! 3 Különben széttépi, mint oroszlán, a lelkem; szagatja, és szabadító nincs!</p>
<p>יְהוָה אֱלֹהֵי אִם־עָשִׂיתִי זֹאת אִם־יִשְׁעוּל בַּכִּפִּי: אִם־נִמְלַתִּי שׁוֹלְמִי רַע וְאֶחָלַצְהָ צוּרְרֵי רִיקָם: וְרָדַף אוֹיְבִי נַפְשִׁי וַיִּשָּׁג וַיִּרְמָס לָאָרֶץ חַיִּי וּכְבוֹדִי לָעֶפֶר יִשְׁכֵּן סֵלָה:</p>	<p>4 URam, én Istenem, ha én ezt tettem, ha van hamisság tenyeremben, 5 Ha jó barátomnak fizettem <i>rosszal</i>, vagy gyötrőmet húztam ki <i>a bajból</i> – indokolatlanul, <i>akkor</i> üldözze ellenség a lelkem, s érje utol, 6 s tapossa földre életem; sújtsa porba dicsőségem! Szela.</p>
<p>קוֹמָה יְהוָה! בְּאַפְךָ הִנֵּשָׂא בְּעִבְרוֹת צוּרְרֵי וְעוֹרָה אֵלֵי מִשְׁפָּט צִוִּיתָ:</p>	<p>7 Rajta, URam, haraggoddal emelkedj fel gyötrőim dühével szemben; Jöjj hozzám, <i>ki eddig is</i> ítéletet gyakoroltál!</p>
<p>וְעָרַת לְאֻמִּים תִּסּוּבְּךָ וְעָלִיָּה לְמָרוֹם שׁוּבָה: יְהוָה יִדּוֹן עַמִּים שְׁפָטֵנִי יְהוָה כְּצִדְקִי וּכְחַמִּי עָלַי:</p>	<p>8 És népek közössége vesz majd téged körül, S Te ott leszel az élükön, jöjj vissza a magasba! Az ÚR népeket ítél, az én bírám is az ÚR; 9 Igazságom és tökéletességem szerint <i>ítél</i> felettem.</p>
<p>יִגְמַר־נָא רַע! רָשָׁעִים וְחַכּוֹנֵי צָדִיק וּבְחֵן לְבוֹת וּכְלִיּוֹת אֱלֹהִים צָדִיק:</p>	<p>10 Érne már a gonoszok gonoszsága véget! – az igazat <i>Te addig is</i> erősítet – s a szíveket és veséket vizsgálja eközben az igaz Isten.</p>
<p>מִגְנִי עַל־אֱלֹהִים מוֹשִׁיעַ יִשְׂרָאֵל: אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צָדִיק וְאֵל זֶעֶם בְּכָל־יוֹם: אִם־לֹא יֵשׁוּב חֲרָבוֹ יִלְטוּשׁ קִשְׁתּוֹ דָּרַךְ וַיַּכּוֹנֶנֶה: וְלֹא הָכִין כְּלֵי־מוֹת חֲצִיו לְדֹלָקִים יַעֲלֶה:</p>	<p>11 Pajzsom felettem: Isten; igazszívűek megszabadítója. 12 Isten megítéli az igazat; és bosszús <i>is</i> Isten, minden nap. 13 Mert, ha meg nem tér, kardját feni; íját ajzza, s célra tartja azt. 14 A halálos fegyvert ráilleszti; nyilait megizzítja.</p>
<p>הִנֵּה יַחְבֵּל־אוֹן וְהָרָה עֲמָל וַיִּלְד שָׁקָר: בּוֹר כְּרָה וַיַּחְפְּרֶהוּ וַיַּפֵּל בְּשַׁחַת יַעֲלֶה:</p>	<p>15 „Nézd: bűnben fetreng, bajt fogan, és csalódást szül! 16 Gödröt ásott, elrejtette, de ő esik bele a maga ásta verembe!</p>



יָשׁוּב עִמָּלּוֹ בְּרָאשׁוֹ  
וְעַל קִדְקִדּוֹ תִּמְסֹו יֵרֶד:

17

Az ármány visszaszáll fejére,  
koponyájára saját erőszakossága sújt le!”

אוֹדָה יְהוָה כְּצִדְקָן  
וְאֶזְמְרָה שֵׁם־יְהוָה עֲלִיּוֹן:

18

Én viszont dicsérem az URat igazságához mérten!  
A felséges Isten nevéreől zengjen hát énekem!

## Psalm 8

1	לִמְנַצֵּחַ עַל־הַגִּתִּית מְזֻמֹּר לְדָוִד:	Az archívumba. A gáthbeli tiszteletére. Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár.
2	יְהוָה אֲדִינֵנוּ מִה־אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּנְה הוֹדֶךָ עַל־הַשָּׁמַיִם:	URunk és Istenünk! Mily' felséges már az egész földön neved; terjeszd hát ki az egeken túl is dicsőségedet!
3	מִפִּי עוֹלָלִים וַיִּנְקֹם יִסְדֹּתָ עַז לְמַעַן צוּרְרֶיךָ לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם:	Csecsemők és picinyek szája által szilárdítottad meg a hatalmat gyötrőiddel szemben; hogyan felfüggeszd a bosszúálló és ellenség tevékenységét.
4	כִּי־אֶרְאֶה שְׁמֶיךָ מַעֲשֵׂי אֲצַבְעֶיךָ יָרַח וְכּוֹכָבִים אֲשֶׁר פִּזַּנְתָּהּ:	Mert látom az eget, ujjaid munkáját; a Holdat és csillagokat, melyeknek helyet szabtal, S azt mondom:
5	מִה־אֲנוֹשׁ כִּי־תִזְכְּרֵנוּ וּבֶן־אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ:	„Micsoda az ember, hogy eszedbe jut; Vagy az embernek fia, hogy figyelemre méltatod?!
6	וַתַּחֲסֶרְהוּ מַעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ:	Hogy Istennél kevesebbé tette, egy kicsivel; megkoronáztad dicsőséggel, s tekintéllyel?!
7	תַּמְשִׁילֵהוּ בַּמַּעֲשֵׂי יָדֶיךָ כָּל־שֵׁתָה תַּחַת־רַגְלָיו:	Megtette őt kezeid munkáin úrrá; mindent odahelyeztél a lábai alá!
8	צִנָּה וְאַלְפִים כָּלָם וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדֵי:	Nyájakat és barmokat, mind; még a mezei vadakat is!
9	צִפּוֹר שָׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם עֵבֶר אֶרְחוֹת יַמִּים:	Ég madarát, s a tenger halait; mely átszeli a vizek áramlatait!
10	יְהוָה אֲדִינֵנוּ מִה־אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל־הָאָרֶץ:	URunk és Istenünk! Mily' felséges a Te Neved az egész földön!

## Psalm 9

לִמְנַצֵּחַ עַל־מִוֹת לִפְנֵי מִזְמוֹר לְדָוִד:

1

**Az archívumba. A fiú halálára.**  
**Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár.**

אֹדָה יְהוָה בְּכָל־לִבִּי  
אֲסַפְּרָה כָּל־נִפְלְאוֹתָיִךְ:  
אֲשֻׁמָּחָה וְאֶעֱלֶזָּה בְּךָ  
אֲזַמְּרָה שִׁמְךָ עָלְיוֹן:

2

Hálát adok, URam, teljes szívemből!  
Fennhangon hirdetem minden csodádat!

3

Boldog vagyok, és veled örvelezek;  
a Felséges nevéőről zengedezek!

בְּשׁוּב־אֹיְבֵי אַחֲוֵי  
יִכָּשְׁלוּ וַיֵּאבְדּוּ מִפְּנֵי־ךָ:  
כִּי־עָשִׂיתָ מִשְׁפָּטִי וְדִינִי  
יִשְׁבֹּת לְכֹסֶּא שׁוֹפֵט צֶדֶק:  
נִגְרַת גּוֹיִם אֶבְדָּתָ רָשָׁע  
שִׁמְךָ מַחִית לְעוֹלָם וְעַד:  
הָאוֹיֵב! תִּמּוּ חֲרָבוֹת לִנְצַח  
וְעָרִים נִתְּשַׁת אֶבֶד זְכָרָם הִמָּה:

4

Óh, mikor ellenségeim meghátráltak!  
Megbuktak és elpusztultak, amint megláttak.

5

Mert ítélkeztél és igazságot szolgáltatáltál ügyemben;  
helyet foglaltál az igaz bíró székében.

6

Megróttad a nemzeteket, elvesztetted a gonoszt;  
nevüket mindörökre eltörölted.

7

Óh, az ellenség! Örök rommá lettek;  
felforgattál értük városokat, végül emlékezetük  
is elveszett!

וַיְהִי לְעוֹלָם יֹשֵׁב  
כּוֹנֵן לְמִשְׁפָּט כֹּסֶא:  
וְהוּא יִשְׁפֹּט־תֵּבֵל בְּצֶדֶק  
יִדִּין לְאֻמִּים בְּמִישְׁרִים:

8

Az Úr ellenben örökké trónol;  
felállította már az ítéletre székét.

9

És Ő ítéli meg a világot igazságosan,  
döntést hoz emberekről méltányosan.

וַיְהִי יְהוָה מִשְׁגֹּב לִדָּךְ  
מִשְׁגֹּב לַעֲתוֹת בְּצָרָה:  
וַיִּבְטְחוּ בְּךָ יוֹדְעֵי שִׁמְךָ  
כִּי לֹא־עֲזַבְתָּ דְרָשְׁיֶךָ יְהוָה:

10

Az Úr bevehetetlen erőd az elnyomottnak;  
bevehetetlen erőd a nyomorúságos napokra.

11

Kik ismerik neved, nálad keresnek oltalmat;  
mert nem hagyta el azokat, kik hozzád  
menekülnek, URam.

זִמְרוּ לַיהוָה יֹשֵׁב צִיּוֹן  
הַגִּידוּ בְּעַמִּים עֲלִילוֹתַיִךְ:  
כִּי־דָרַשְׁתָּ מִיָּמִים אוֹתָם זָכָר  
לֹא־שָׁכַח צַעֲקַת עֲנִיִּים:

12

Zengjetez hát az Úrnak, ki Sionon lakik;  
hirdessétek a népek között cselekedeteit!

13

Mert számon kéri a kiontott vért, az áldozatokról  
megemlékezik;  
a nyomorultak kiáltásáról meg nem feledkezik.

חֲנוּנִי יְהוָה רָאֵה עֲנִי מִשְׁנְאֵי  
מְרוֹמָי מִשְׁעָרֵי מוֹת:

14

Könyörülj rajtam, URam, lásd nyomorúságos  
helyzetem, melybe gyűlölőim taszítottak;  
Te, aki a halál kapuiból is felemelsz engem!

לִמְעַן אֲסַפְּרָה כָּל־תַּהֲלֹתֶיךָ  
בְּשִׁעְרֵי בֵּת־צִיּוֹן אֲגִידָה בִּישׁוּעָתֶךָ:

15

Hogy érdemeid majd fennhangon hirdessem;  
Sion lányának kapuiban ujjongjak szabadításod  
miatt!

טִבְעוּ גּוֹיִם בְּשַׁחַת עֲשׂוֹ  
בְּרִשְׁתּוֹ טָמְנוּ נִלְכְּדָה רַגְלָם:  
נִדְּעָ יְהוָה מִשְׁפָּט עֲשֵׂה  
בְּפַעַל כִּפְּיוֹ נִקְשׁ רָשָׁע הַגִּיּוֹן סֵלָה:

16

Nemzetek süllyedtek a maguk ásta verembe;  
a kelepce, mit vetettek, saját lábukat fogta meg.

17

Köztudomású, hogy az Úr ítelt;  
saját markának tette okozta a gonosz vesztét.

Higgajon. Szela.

יִשׁוּבוּ רָשָׁעִים לְשֹׂאֵלָה כָּל־גּוֹיִם שָׁכְחֵי אֱלֹהִים: כִּי לֹא לִנְצַח יִשְׁכַּח אֲבִיוֹן תִּקְוַת עֲנִיִּים תֵּאבֵד לְעַד: קוֹמָה יְהוָה אֲלִיעֵז אֲנוּשׁ יִשְׁפֹּטוּ גּוֹיִם עַל־פָּנֶיךָ:	18 A gonoszok az alvilágra térnek; s mindazon nemzetek, kik elfelejtik Istent.
	19 Mert a szegény nem merül örök feledésbe; a nyomorultnak sem foszlik szét soha reménysége.
	20 Rajta, URam! Ne hatalmaskodjon rajtunk ember; ítéltessenek meg a nemzetek a Te színed előtt!
שִׁיתָה יְהוָה מוֹרָה לָהֶם יִדְעוּ גּוֹיִם אֲנוּשׁ הִמָּה סֵלָה:	21 Mutass nekik, URam, jelet; értsék meg a nemzetek: Ők csak <i>halandó</i> emberek.
	Szela.

## Psalm 10

לִמָּה יִהְיֶה תַעֲמֹד בְּרָחוֹק תַּעֲלִים לַעֲתוֹת בְּצָרָה:	1	Miért maradsz távol, URam; <i>miért</i> rejtőzöl el a nyomorúságos időkre?
בְּנֶאֱמֹת רָשָׁע יִדְלֹק עָנִי יִתְפָּשׂוּ בַּמִּזְמוֹת זֶה חֲשָׁבוּ: כִּי־הִלֵּל רָשָׁע עַל־תְּאוֹת נַפְשׁוֹ וּבִצְעַ בֶּרֶךְ נֶאֱמַן יִהְיֶה: רָשָׁע כְּנֹבָה אָפוּ בַל־יִדְרֹשׁ אֵין אֱלֹהִים כָּל־מִזְמוֹתָיו: יִחַלוּ דְרָכָו בְּכָל־עֵת מְרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנִּגְדּוֹ כָּל־צוּרָרָיו יִפִּיחַ בָּהֶם:	2	Gőgjében a gonosz kergeti a szegényt! Fogattassanak meg <i>jól</i> kigondolt tanácsaikkal!
אָמַר בִּלְבּוֹ בַּל־אֲמוֹט לִדְרֹךְ וְדֹר אֲשֶׁר לֹא־בָרַע: אֱלֹה פִּיהוּ מָלֵא וּמִרְמוֹת וְתֵךְ תַּחַת לְשׁוֹנוֹ עֵמֶל וְאוֹן: יֵשֵׁב בַּמֶּאֱרֵב חֲצֵרִים בְּמִסְתָּרִים יִהְיֶה נֶקִי עֵינָיו לַחֲלֻכָּה יִצְפֹּנוּ:	3	Mert dicsekszik a gonosz lelke kívánságával; s a törtető átkozza, megveti az URat.
יֵאָרֵב בַּמִּסְתָּר כְּאֶרֶץ בְּסֻפָּה יֵאָרֵב לַחֲטוּף עָנִי יִחַטֵּף עָנִי בַּמִּשְׁכּוֹ בְּרִשְׁתּוֹ: וְדָכָה יֵשֵׁחַ וְנִפֹּל בְּעֲצוֹמָיו חֲלָכָיִם אָמַר בִּלְבּוֹ שָׂכַח אֵל הַסֵּתֵר פָּנָיו בַּל־רָאָה לְנִצָּחַ:	4	A gonosz úgy fenn hordja orrát, senkit sem keres; „Nincsen Isten!” – az összes tanácsa ez.
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	5	Járt úton halad minden időben (hisz' ítéleteid magasak neki); gyötrőit elfújja mind. Azt mondja a szívében: „Nem rendülök meg soha!”
רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	6	<i>Így beszél az a</i> nemzedék, mely nem <i>került még</i> bajba.
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	7	Átokkal telt meg szája, benne csalás még és sértés; ármány és bűn nyelve alatt.
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	8	A kerítetlen helyeken lesben áll, a rejtkehelyeken öli meg az ártatlant; szemei a szerencsétlenre leselkednek.
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	9	A rejtkekből figyel, mint oroszlán a vackán, figyeli, hogy szegényt el mikor kaphatná; el is kapja szegényt, amint csapdájába csalta.
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	10	És megtöri, az behódol; legyűri a szerencsétleneket.
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	11	Azt mondja a szívében, elfelejtette <i>őt</i> Isten; nem is figyel rá, <i>sőt</i> , nem is látta sosem.
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	12	Rajta, URam, Istenem, emeld fel kezéd; a szegényekről nem feledkezel Te meg! Mire fel veti meg Istent a gonosz?!
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	13	<i>Mire fel</i> mondja szívében, hogy úgyse kéred számon?!
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	14	Pedig Te látod! Az ármányra, zaklatásra felfigyelsz, hogy <i>az ügyet</i> kezvedbe vedd! Rád hagyatkozik a szerencsétlen, az árvának Te vagy segítsége!
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	15	Törd el a gonosznak karját; a rosszon pedig kérd számon gonoszságát – <i>míg végül</i> egyet sem találsz!
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	16	Mindörökkön örökké Király az ÚR; kivesztek a nemzetek az ő országából!
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	17	A szegények kívánságát meghallgattad, URam; megerősítet szívéket, meghallod őket.
קוֹמָה יִהְיֶה אֵל נֶשֶׂא יָדָךְ אֶל־תִּשְׁכַּח עֲנִיִּים: עַל־מֶה נֶאֱמַן רָשָׁע אֱלֹהִים אָמַר בִּלְבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ: רָאֵתָה כִּי־אַתָּה עֹמֵל וְכַעַס תִּבְטֹחַ לִתְּת בִּידְךָ עַל־יָד יַעֲזֹב חֲלֻכָּה יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עֹזֵר: שֹׁבֵר זְרוֹעַ רָשָׁע וְרָע תִּדְרֹשׁ־רָשָׁעוּ בַּל־תִּמְצָא:	18	<i>Ideje</i> ítékezni árva és megtört <i>ügyében</i> ; hogy többé már meg ne félemlítesse földi <i>halandó</i> ember őket.

## Psalm 11

Az archívumba.

Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár.

- לִּמְנַצֵּחַ לְדָוִד  
בְּיְהוָה חֲסִיתִי אֵיךְ תֹּאמְרוּ לִנְפְשִׁי  
נִדְרֵי הָרֶכֶס צָפוּרִי:
- 1 Az ÚRhoz menekültem, hogy mondhatjátok hát nekem;  
„Eredj fel a hegyetekre, *gyorsan, mint* a madár!”
- כִּי הִנֵּה הַרְשָׁעִים יִדְרָכּוּן קֶשֶׁת  
כּוֹנְנֵי הַצֶּם עַל־יָתֵר  
לִירוֹת בְּמוֹ-אֶפֶל לְיִשְׂרָאֵל־לֵב:  
כִּי הַשְׁתֹּת יִהְיֶה  
צָדִיק מִחֶפְעַל:
- 2 Hát valóban, ajzzák már a gonoszok az íjat,  
az idegre rátették nyilaikat;  
hogymajd a sötétben lövöldözzenek  
az igazszívűekre.
- 3 Hisz’ *már* az alap dolgok romboltatnak;  
s az igaz – *ugyan* mit tehetett *volna*?
- יְהוָה בְּהִיכֹל קִדְּשׁוֹ יְהוָה בְּשָׁמַיִם כְּסֹאוֹ  
עֵינָיו יַחְזֹז עַפְעָפִיו יִבְחֲנוּ בְנֵי אָדָם:
- 4 De az ÚR, *ki* szentsége templomában, az ÚR,  
*kinek* trónja az egekben van;  
szemével figyeli, *jóllehet* megpróbálja pillantása  
az emberek fiait.
- יְהוָה צָדִיק יִבְחֵן  
וְרָשָׁע וְאַהֲבָה חֲמָס שְׁנֵאָה נִפְשׁוֹ:  
יִמָּטֵר עַל־רָשָׁעִים פָּחִים  
אֵשׁ וְנִפְרִית וְרוּחַ זִלְעָפוֹת מִנֵּת כּוֹסֶם:  
כִּי־צָדִיק יְהוָה צִדְקוֹת אֱהָב  
יִשְׂרָאֵל יַחְזֹז פָּנֵמוֹ:
- 5 Az ÚR *még* az igazat *is* megpróbálja;  
ellenben gyűlöli lelke a gonoszt és ki szeret  
erőszakot.
- 6 A gonoszokra úgy hullat hálót, mint az eső;  
tűz kerül poharukba, égető szél és kénkö.
- 7 Mert igaz az ÚR, igazságosságot szeret;  
Meg is látják arcát az őszinte emberek.

## Psalm 12

לִמְנַחֵחַ עַל־הַשָּׁמַיִת מִזְמוֹר לְדָוִד:	1	Az archívumba, nyolcados <i>lűktetésre</i> . Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár.
הוֹשִׁיעָה יְהוָה כִּי־נָמַר חֲסִיד כִּי־פָסוּ אֱמוּנִים מִבְּנֵי אָדָם:	2	Szabadíts, URam, mert nincs <i>már, ki előtted</i> kedves; mert a hívők az emberek fiai közül eltűntek!
שׁוּא! יִדְבְּרוּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ שִׁפְתַּי חֲלָקוֹת בִּלְבָב וּלְבָב יִדְבְּרוּ:	3	Sima ajkak egymásról fecsegnek, színlelő szívvel beszélgetnek.
יִכְרַת יְהוָה כָּל־שִׁפְתֵי חֲלָקוֹת לְשׁוֹן מִדְּבַר־גִּדְלוֹת:	4	Kivág majd az ÚR minden sima ajkat, nyelvet, mely egyfolytában hencceg. Azokat, kik azt mondják:
אֲשֶׁר אָמְרוּ לִלְשָׁנֵנוּ נִגְבִּיר שִׁפְתֵינוּ אֲתָנוּ מִי אֲדֹנָי לָנוּ:	5	„Nyelvünket megerősítjük, ajkaink velünk; ki lehetne úr felettünk?”
מִשְׁדֵּר עֲנִיִּים מֵאַנְקַת אֲבִיּוֹנִים עַתָּה אָקוּם יֹאמֶר יְהוָה אִשִּׁית בְּיֹשֶׁעַ יִפְיַח לִי:	6	„Szegények elnyomása, nyomorultak jajszava miatt most kelek fel én – szól az ÚR –, biztonságba helyezlek” – súgja.
אֲמָרוֹת יְהוָה אֲמָרוֹת טְהוֹרוֹת כַּסֵּף צָרוּף בַּעֲלִיל לְאָרֶץ מִזְקָק שִׁבְעָתִים:	7	Az ÚR beszédei tiszta beszédek; földbe vajt kohóban megmunkált ezüst, hétszer finomították azt meg.
אֶת־יְהוָה תִּשְׁמְרֵם תִּצְרְנוּ מִן־הַדּוֹר זֶה לְעוֹלָם:	8	Te, URam, <i>még</i> őket is megtartod; minket <i>viszont</i> mindvégig megőrzöl ettől a nemzedéktől.
סָבִיב רָשָׁעִים יִתְחַלְכֹּן כָּרֶם זֵלוֹת לִבְנֵי אָדָם:	9	Körbejárnak a gonoszok; ahogy felmagasztalják a hitványságot az emberek fiai előtt.

## Psalm 13

לִמְנַצֵּחַ מְזֻמֹּר לְדָוִד:	1	Az archívumba. Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár.
עַד-אֵנָה יְהוָה תִּשְׁכַּחֲנִי נָצַח עַד-אֵנָה! תִּסְתִּיר אֶת-פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי: עַד-אֵנָה אֲשִׁית עֲצוֹת בְּנַפְשִׁי יְגוֹן בְּלִבִּי יוֹמָם עַד-אֵנָה! יָרוּם אִיבִי עָלַי:	2	Meddig feledkezel meg rólam, URam, végképp? Meddig rejtet el arcodat tőlem?
	3	Meddig vegyek <i>még</i> lelkembe tanácsokat, szívembe bánatot nappal, meddig tornyosul fölém ellenségem?
הַבִּיטָה עֲנֵנִי יְהוָה אֱלֹהֵי הָאֵרֶצָה עֵינֵי פֶן-אִישׁן הַמּוֹת:	4	Nézz hát <i>ide</i> , felelj nekem, URam Isten; világosítsd meg a szemeimet, különben elalszom, <i>de nem ébredek.</i> Különben azt mondja majd ellenségem:
פֶּן-יֹאמַר אִיבִי יִכְלֹתִיו צָרִי יִגִּילוּ כִּי אָמוּט:	5	„Legyőztem!”;  gyötrőim örvendeznek, hogy megrendültem!
וְאֵנִי בַחֲסִדֶּךָ בִּטְחֹתִי יִגַּל לִבִּי בִישׁוּעֶתְךָ אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי גָמַל עָלַי:	6	S én? <i>Ahogy mindig, továbbra is</i> kegyelmedben bízok, szívem <i>pedig</i> ujjong majd, ha megszabadulok.  Bár énekelnék már az Istennek, hogyan velem ilyen jót tett!



## Psalm 14

Az archívumba.

Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár.

- |  |  |
|--|--|
| <p>לִמְנַצֵּחַ לְדָוִד<br/>אָמַר נָבֵל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים<br/>הַשְׁחִיתוּ הַתְּעִיבוּ עָלֶיָּהּ<br/>אֵין עֲשֵׂה-טוֹב:</p> <p>יְהוָה מִשְׁמִימִם הַשְׁקִיף עַל-בְּנֵי-אָדָם<br/>לִרְאוֹת הֲיֵשׁ מִשְׁכִּיל דֹרֵשׁ אֶת-אֱלֹהִים:</p> <p>הַכֹּל סָר וַיַּחֲדוּ נֶאֱלָחוּ<br/>אֵין עֲשֵׂה-טוֹב<br/>אֵין גַּם-אַחֵר:<br/>הֲלֹא יָדְעוּ כָל-פֹּעֲלֵי אֹון<br/>אֹכְלֵי עֲמִי אֹכְלוּ לֶחֶם<br/>יְהוָה לֹא קָרָאוּ:<br/>שֵׁם פָּחַדוּ פָּחַד<br/>כִּי-אֱלֹהִים בְּדֹר צַדִּיק:</p> <p>עֲצַת-עֲנִי תִבְשֹׁו<br/>כִּי יְהוָה מַחְסֶהוּ:</p> <p>מִי יִתֵּן מִצִּיּוֹן יְשׁוּעַת יִשְׂרָאֵל<br/>בְּשׁוּב יְהוָה שְׁבוֹת עָמוֹ<br/>יִגַּל יַעֲקֹב יִשְׂמַח יִשְׂרָאֵל:</p> | <p>1 „Nincsen Isten!” – szól a bolond az ő szívében;<br/>pusztítanak, tetteik undort keltenek,<br/>jőtevők <i>már</i> nincsenek.</p> <p>2 Letekint az ÚR az égből az emberekre;<br/>hogyan megnézzé, vajon van-e még, ki<br/>jobb belátásra térne, Istenét keresve?</p> <p>3 „Eltértek ők mind, megromlottak egyetemesen;<br/>nincs jőtevő,<br/>nincs, egyetlen egy sem.</p> <p>4 Egy bűntevő sem érti hát,<br/>– ki népemet emészt, <i>holott</i> kenyeret zabál,<br/><i>ki</i> az Urat nem szólítja meg –</p> <p>5 <i>hogyan bizony</i> majd rettegve retteg,<br/>mert Isten az igaz nemzedék oldalán lesz?!”</p> <p>6 A szegény tanácsát megvetették;<br/>lévén az Urat tekintette menedékének.<br/>Izrael szabadítását Sionból ki szerzi meg?</p> <p>7 Mikor felszámolja az Úr népe száműzetését,<br/>vigad majd Jákob, Izrael örvendezik.</p> |
|--|--|

## Psalm 15

Dávid történetéhez kapcsolódó zsoltár.

מִזְמוֹר לְדָוִד		
יְהוָה מִי־יִגֹּדֵר בְּאַהֲלָיִךְ	1	Uram, ki időzhet sátradbán? Ki telepedhet le szentséged hegyén?
מִי־יִשְׁכֵּן בְּהַר קֹדֶשְׁךָ:		
הוֹלֵךְ תָּמִים וּפְעֵל צֶדֶק	2	Az, ki tökéletesen jár, igazságot cselekszik, és igazat szól szívében.
וְדִבֵּר אֱמֻת בִּלְבָבוֹ:		
לֹא־רָגַל עַל־לִשְׁנוֹ		Nem vesz nyelvére rágalmat,
לֹא־עָשָׂה לְרֵעֵהוּ רָעָה	3	nem tesz társa kárára, és szégyenbe sem hozza környezetét.
וְחִרְפָּה לֹא־נָשָׂא עַל־קִרְבּוֹ:		
נִבְזָה בְּעֵינָיו נִמְאָס		<i>Kinek</i> szemében a kenőpénz megvetendő, ellenben az istenfélőket tiszteli ő;
וְאַתִּירָאִי יְהוָה יִכְבֹּד	4	<i>ki</i> esküt tesz, <i>hogyan</i> küzd a rosszal szemben, s <i>később</i> sem változtat ezen.
נִשְׁבַּע לְהִרְעֵה וְלֹא יִמָּר:		
כִּסְפוֹ לֹא־נָתַן בְּנִשְׁךָ וְשֹׁחַד עַל־נַפְקֵי לֹא לָקַח	5	Ki nem haszonért adja kölcsön pénzét, s az ártatlan ügyében nem fogad el kenőpénzt.
עָשָׂה־אֱלֹהֵה לֹא יָמוּט לְעוֹלָם:		
		Aki ezeket cselekszi, nem inog meg soha.

## Psalm 16

Dávid történetéhez kapcsolódó miktám.

מִכְתָּם לְדָוִד שְׁמְרֵנִי אֵל כִּי־חֲסִיתִי בָךְ:	1	Tarts meg, Isten, mert hozzád menekülök! – <i>Miként</i> te is mindig mondtad az ÚRnak – Uram vagy Te;
אָמַרְתָּ לַיהוָה אֲדֹנָי אֶתְּךָ טוֹבָתִי בֶל־עֲלִיךָ:	2	semmim sincs, mi nálad jobb lenne!
לְקַדּוֹשִׁים אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ הַזֶּה וְאֲדִירֵי כָל־חַפְצֵי־בָם:	3	A szenteké, kik a földön <i>élnek</i> , s a tekintélyesek, bennük van minden gyönyörűségem.
יָרְבוּ עֲצוּבוֹתָם אַחֵר מֵהֶרֶב נִסְכֵּיהֶם מָדָם וּבֶל־אֲשָׂא אֶת־שְׁמוֹתָם עַל־שִׁפְתִּי: בֶל־אֲסִיף	4	Megszaporodnak kínjaik azoknak, kik más isten után siettek; <i>ezért</i> én véres italáldozatukat nem áldozom meg, ajkaimra sem veszem neveiket!
יְהוָה מִנְתַּחֲלָקִי וְכוֹסִי אַתָּה תוֹמִיךָ גּוֹדְלִי:	5	Az ÚR az én örökrészem; Te támogatom sorsomat.
חֲבָלִים נִפְלוּ־לִי בִנְעָמִים אַף־נִחַלַת שִׁפְרָה עָלַי:	6	Örökségem kedvező helyen fekszenek; mi több, birtok az, <i>melyben</i> gyönyörködöm.
אֲבָרַךְ אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר יַעֲצֵנִי אַף־לַיְלֹת יִסְרוּנִי כְלִי־תִי: שְׁוִיתִי יְהוָה לִנְגְדִי תָמִיד כִּי מִיְמִינִי בֶל־אֲמוּט:	7	Áldom az URat, ki nekem tanácsot ad, veséim még éjjel is oktatnak.
לִכְן שִׂמַּח לִבִּי וַיִּגַּל כְּבוֹדִי אַף־בְּשָׂרִי יִשְׁכַּן לִבְטָח:	8	Az URat mindig magam elé helyeztem; mivel jobbomon Ő, nem tántorodom meg.
כִּי לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לְשֹׂאֵל לֹא־תִתֵּן חֲסִידְךָ לְרֹאוֹת שָׁחַת:	9	Szóval, repes a szívem, dicsőségem örvendezik, békeességben pihen még a testem is.
תוֹדִיעֵנִי אֶרֶח חַיִּים שִׁבְעַ שְׂמֵחוֹת אֶת־פָּנֶיךָ נַעֲמֹת בְּיָמֶיךָ נִצַּח:	10	Mert nem hagyod Te, hogy lelke a Seolé legyen; nem engeded, hogy kedvenced meglássa a vermet.
	11	Kijelented nekem az utat, mely az életre vezet: <i>meglátni</i> arcodat, teljes mértéke az örömnél, jobb kezedben gyönyörűségek <i>várnak</i> örökre.

## Psalm 17

### Dávid történetéhez kapcsolódó ima.

<p>תַּפְלֵה לְדָוִד שְׁמֵעָה יְהוָה צְדָק הַקְּשִׁיבָה רִנָּתִי הַאֲזִינָה תַּפְלִתִּי בְּלֹא שִׁפְתֵי מִרְמָה:</p>	1	<p>Halld hát, URam, az igazságot, halld meg harsogó kiáltásom, az imámat füled; melyben álnok ajkak nincsenek.</p>
<p>מִלִּפְנֵיךְ מִשְׁפָּטִי יֵצֵא עֵינֶיךָ תַּחֲזִינָה מִיִּשְׂרָאֵל:</p>	2	<p>Ítéletem Tőled származzék, szemeiddel a <i>helyzetre</i> méltányosan tekintszél.</p>
<p>בְּתִנֵּת לִבִּי פָקַדְתָּ לַיְלָה צָרְפַתְנִי בַל־תִּמְצָא זִמְתִּי בַל־יַעֲבֹר־פִּי:</p>	3	<p>Mint a fémet megpróbálják, próbáltad meg szívem: megvizsgáltál éjjel, megolvasztottál engem, de <i>salakot</i> nem találsz, fontolgattam <i>ugyan</i>, de nem hagyta el a szám.</p>
<p>לַפְעֻלֹת אָדָם בְּדָבָר שִׁפְתֶיךָ אֲנִי שִׁמְרַתִּי אֲרָחוֹת פְּרִיץ:</p>	4	<p>Ahhoz, mit ma ember tesz, ajkaid Igéjével <i>szóltam</i>; megőriztem magam az erőszakos ember útjaitól.</p>
<p>תִּמְדָּה אֲשֶׁרִי בַמַּעֲלֹתֶיךָ בַל־נִמְוָטוּ פַעְמֵי:</p>	5	<p>Mert léptem megtámogatják a te nyomdokaid; <i>abban járva</i> meg nem bicsaklanak lábaim.</p>
<p>אֲנִי־קָרָאתֶיךָ כִּי־תִעַנֵּנִי אֵל הַט־אָזְנֶךָ לִי שְׁמֵעָ אִמְרָתִי:</p>	6	<p>Hozzád kiáltok én, mert Te felelsz nekem, Isten; fordítsd füled felém, hallgasd meg beszédem!</p>
<p>הַפְּלֵה חֲסִדֶיךָ מוֹשִׁיעַ חֹסִים מִמַּתְקוֹמֵמִים בִּימִינֶךָ:</p>	7	<p>Csodákban nyilvánítsd ki hűségedet, Te, hozzád menekülők szabadítója; az újabb és újabb támadókat indítóktól <i>szabadíts meg</i> jobboldal!</p>
<p>שְׁמֵרְנִי כְּאִישׁוֹן בַּת־עֵין בְּצֵל כְּנָפֶיךָ תַּסְתִּירֵנִי:</p>	8	<p>Őrizz engem, mint szeme világát <i>az ember</i>; engem szárnyaid árnyékában rejts el!</p>
<p>מִפְּנֵי רָשָׁעִים זֶה שְׁדוֹנִי אִיבִי בִנְפֶשׁ יִקִּיפוּ עָלַי:</p>	9	<p>A gonoszok elől, kik pusztítanak engem; halálos ellenségeim elől, kik körülvesznek engem.</p>
<p>חֲלַבְמוֹ סָגְרוּ פִּימוֹ דִּבְרוּ בְּגֹאוֹת:</p>	10	<p>Kik hájas szívüket bezárták; szájuk <i>pedig</i> kevélyen szól.</p>
<p>אֲשֶׁרִינוּ עִתָּה סִבְבוּנִי עֵינֵיהֶם יִשְׁתּוּ לְנֻטוֹת בְּאֶרֶץ:</p>	11	<p>Lépteink közben most körülzárnak; szemeiket szegzik, hogy a földre hajlítsanak.</p>
<p>דְּמִינוּ כְּאַרְיֵה יִכְסֹף לַטְרוֹף וְכַכְפִּיר יֵשֵׁב בְּמַסְתָּרִים:</p>	12	<p>Hasonlók az oroszlánhoz, <i>mely</i> prédát ejteni vágyik; vagy kölykéhez, ki a rejtekben tanyázik.</p>
<p>קוֹמָה יְהוָה קִדְמָה פָּנָיו הַכְרִיעֵהוּ פִּלְטָה נַפְשִׁי מִרָשָׁע חֲרִבָּךְ:</p>	13	<p>Rajta, URam! Állj elébe, kényszerítsd őt térdre! Mentsd meg lelkem a gonosztól kardoddal! A férfiatól pedig pusztá kézzel, URam, a férfiatól, evilágtól!</p>
<p>מִמָּתִים יָדָךְ יְהוָה מִמָּתִים מַחֲלֵד חֲלָקָם בַּחַיִּים וְצִפְיֶיךָ תִּמְלֵא בָטָן יִשְׁבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלָלֵיהֶם:</p>	14	<p>Az ő örökrészük az életben van, elrejtett kincseddél betöltöd belsejüket; Még fiaik is megelégednek; feleslegüket pedig unokáikra hagyják.</p>
<p>אֲנִי בַצֶּדֶק אֶחֱזֶה פָּנֶיךָ אֲשַׁבְּעָה בְּהִקִּיץ תְּמוֹנָתֶךָ:</p>	15	<p>Én <i>pedig</i>? Igazságban látom majd meg arcodat; látványoddal hadd elégedhessek meg, mikor felébredek.</p>

## Psalm 18

Az archívumba.

Az ÚR szolgájának ajánlva, Dávid történetéhez  
illetve ennek a dalnak szövegét, amit akkor  
mondott el az ÚRnak, mely napon kiragadta őt  
minden ellensége markából, és Saul kezéből.

Így szól:

- 1
 

לִּמְנוּצָתִי לְעֶבֶד יְהוָה לְדָוִד  
אֲשֶׁר דִּבֶּר לִיהוָה אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת  
בַּיּוֹם הַצִּיל־יְהוָה אוֹתוֹ מִכַּף כָּל־אֹיְבָיו  
וּמִיַּד שָׂאוּל:
- 2

וַיֹּאמֶר  
אֶרְחֹמֶךָ יְהוָה חֲזָקִי:
- 3

יְהוָה סִלְעִי וּמְצוּדָתִי וּמִפְּלֹטִי  
אֱלֹהֵי צוּרֵי אַחֲסֵה־בִּי  
מִנְּנִי וּקְרֵן־יִשְׁעֵי מִשְׁגָּבִי:
- 4

מִהַלֵּל אֶקְרָא יְהוָה  
וּמִן־אֹיְבֵי אוֹשַׁע־  
אֶפְפוּנֵי חֲבַל־מוֹת  
וְנַחֲלִי בִלְיַעַל יַבְעִתּוּנִי:
- 5

חֲבַלֵּי שָׂאוּל סָבְבוּנִי  
קִדְמוּנֵי מוֹקְשֵׁי מוֹת:
- 6

בַּצֵּר־לִי אֶקְרָא יְהוָה וְאֵל־אֱלֹהֵי אֲשׁוּעַ  
יִשְׁמַע מִהִיכָלֹו קוֹלִי  
וְשׁוֹעֲתִי לִפְנֵיו תָּבוֹא בְּאֲזֵנָיו:
- 7

וְתִנָּעַשׂ וְתִרְעַשׂ הָאָרֶץ וּמוֹסְדֵי הָרִים יִרְגְּזוּ  
וְיִתְנַעֲשׂוּ כִּי־תַרְחֵל לֹו:
- 8

עָלָה עָשָׁן בָּאָפוּ וְאֵשׁ־מִפִּיו תֹּאכַל  
נְחָלִים בַּעֲרוּ מִמֶּנּוּ:
- 9

וַיֵּט שָׁמַיִם וַיִּרֶד  
וַעֲרַפֵּל תַּחַת רַגְלָיו:
- 10

וַיִּרְכַּב עַל־כְּרוֹב וַיַּעַף  
וַיָּדָא עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ:
- 11

יֵשֶׁת הַשָּׁךְ סָתְרוּ סִבִּיבוֹתָיו סִפְתּוֹ  
חֲשַׁכְתּוּ־מַיִם עֲבֵי שְׁחָקִים:
- 12

מִנְּנָה נִגְדּוּ עֲבֵיו עָבְרוּ  
בָּרָד וּנְחָלֵי־אֵשׁ:
- 13

וַיִּרְעַם בְּשָׁמַיִם יְהוָה וַעֲלִיּוֹן יִתֵּן קֹלוֹ  
בָּרָד וּנְחָלֵי־אֵשׁ:
- 14

וַיִּשְׁלַח חֲצִיו וַיִּפִּיצֵם  
וּבִרְקִים רַב וַיַּהֲמֵם:
- 15

וַיִּרְאוּ אֵפִיקֵי מַיִם וַיִּגְלוּ מוֹסְדֹת תְּהוֹם  
מִנְּעֻרְתָּךְ יְהוָה מִנְּשֹׁמֶת רִיחַ אֶפְדָּךְ:
- 16

יִשְׁלַח מִמָּרוֹם וַיִּקְחֵנִי  
וַיִּמְשְׁנֵנִי מִמַּיִם רַבִּים:
- 17

Lenyúlt a magasságból, és felvett engem;  
kihúzott engem a nagy vizekből.

יִצִּילֵנִי מֵאִיְבֵי עוֹ וּמִשְׁנָאֵי כִּי־אֲמַצּוּ מִמּוֹנִי:	18	Megmentett erős ellenségemtől; és gyűlölőimtől, mert erősebbek voltak nálam.
יִקְדָּמוּנִי בְיוֹם־אִירִי וַיְהִי־יְהוָה לְמִשְׁעָן לִי:	19	Aki még aznap eléem jött, melyen a csapás ért engem; de az ÚR támaszom lett.
וַיִּצְיָאֵנִי לַמֶּרְחָב וַיַּחֲלֵצֵנִי כִּי חָפֵץ בִּי:	20	És kivitt engem a tágas térre; kirántott engem <i>a bajból</i> , mert kedvel.
וַיַּגְמֵלֵנִי יְהוָה כְּצִדְקִי כִּכְּבֹר יְדֵי יֹשִׁיב לִי:	21	Az én igazságom mértéke szerint fizetett nekem az ÚR; kezeim tisztaságához mérten – visszakaptam.
כִּי־שָׁמַרְתִּי דְרָכֵי יְהוָה וְלֹא־רָשַׁעְתִּי מֵאֱלֹהֵי:	22	Mert megőriztem az ÚR útjait; és nem rosszkodtam <i>eltávolodván</i> az én Istenemtől.
כִּי כָל־מִשְׁפָּטָיו לִנְגִדִי וַחֲקֵתָיו לֹא־אָסִיר מִנִּי:	23	Mert véleményét minden dologgal kapcsolatban szem előtt tartottam; és rendelkezéseit nem vetettem el magamtól.
וְאֵהִי תָמִים עִמּוֹ וְאֶשְׁתַּמֵּר מֵעוֹנֵי:	24	És teljesen neki adtam át magam; őrizkedtem a rám <i>leselkedő</i> bűntől.
וַיִּשָּׁבֵי־יְהוָה לִי כְצִדְקִי כִּכְּבֹר יְדֵי לִנְגִדִי עֵינָיו:	25	És visszaadta az ÚR nekem, igazságomhoz mérten; kezeim tisztasága szerint, <i>ami</i> nyilvánvaló.
עִם־חֲסִיד תִּתְחַסֵּד עִם־גֹּבֵר תָּמִים תִּתְנַחֵם:	26	A hozzád ragaszkodóhoz ragaszkodsz; a teljesen átadott embernek teljesen átadod magad.
עִם־גֹּבֵר תִּתְחַבֵּר וְעִם־עָקֹשׁ תִּתְפַּתֵּל:	27	Aki magát megtisztítja, azt Te tovább tisztítod; és aki másfelé kacsingat, azt tévútra vezeted.
כִּי־אַתָּה עִם־עֲנִי תוֹשִׁיעַ וְעֵינָיִם רַחוּמֹת תִּשְׁפִּיל:	28	Mert Te a szegényt megmented; és a nagyra vágóót megalázod.
כִּי־אַתָּה תֹאכִיר נֶרִי יְהוָה אֱלֹהֵי יְנִיָּה חֲשָׁפִי:	29	Mert Te fényt adsz lámpásomban; az ÚR, az én Istenem beragyogja sötétségemet.
כִּי־בֶךְ אֶרֶץ גִּדּוֹד וּבְאֱלֹהֵי אֲדָלְג־שׁוֹר:	30	Mert Veled még egy seregen is átfutok; az én Istenemmel átszökkenek a kőfalon.
הָאֵל תָּמִים דְּרָכּוֹ אָמַרְתִּי־יְהוָה צְרוּפָה מִגֵּן הוּא לְכֹל תַּחֲסִים בּוֹ:	31	Ő az Isten! Teljesen tökéletes az Ő útja; az ÚR beszéde meg van tisztítva, pajzs Ő mindazok számára, akik Hozzá menekülnek.
כִּי מִי אֱלֹהִים מִבְּלָעֲדֵי יְהוָה וּמִי צוֹר זֹולָתִי אֱלֹהֵינוּ:	32	Mert kicsoda <i>lehetne</i> isten rajtad kívül, URam; és ki <i>lehetne</i> köszikla, rajtad kívül, Istenünk?!
הָאֵל הַמַּאֲזִנֵּי חֵיל וַיִּתֵּן תָּמִים דְּרָכָיו:	33	Az Isten, aki körülövez engem erővel; és tökéletességre viszi az én utamat.
מִשׁוּבָה רַגְלֵי כְּאֵילוֹת וְעַל בְּמֹתַי יַעֲמִידֵנִי:	34	Olyanná teszi lábaimat, mint a nőstény szarvasoké; és a nekem rendelt pozíciókba állít be engem.
מִלִּמְד יְדֵי לְמִלְחָמָה וַנַּחֲתָה קֶשֶׁת־נְחוּשָׁה זְרוּעֵתִי:	35	Megtanítja kezeimet a harcra; végül karjaim az ércíjat is meghajlítja.
וַתִּתֵּן־לִי מִגֵּן יִשְׁעֶךָ וַיִּמְיֶנֶךָ חֲסֵדֶךָ וְעֵנִיתֶךָ תִּרְבִּנִי:	36	A te szabadításod pajzsát <i>immáron</i> kezembe adod; a te jobbod megtart engem, ugyanakkor háttérbe lépsz, és engem teszel naggyá.
תִּרְחִיב צַעֲדֵי תַחְתִּי וְלֹא מַעֲדוֹ קִרְסֵלִי:	37	Kiszélesítetted lépésemet alattam; bokáim nem bicsaklottak ki.
אֲרֹדוּךְ אֹיְבֵי וְאֲשִׁינֵם וְלֹא־אָשׁוּב עַד־כָּלּוֹתָם:	38	Most már én üldözöm ellenségeimet, és beérem őket; s nem vonulok vissza, míg nem végzek velük.
אֲמַחֲצֵם וְלֹא־יִכְלוּ קוּם יִפְּלוּ תַּחַת רַגְלִי:	39	Úgy megsebzem őket, hogy nem tudnak talpra állni; lábaim alá hullanak.

וּתְאַזְרֵנִי חֵיל לְמַלְחָמָה תִּכְרִיעַ קִמִּי תַּחְתִּי: וְאֵיבֵי נִתְּתָה לִי עֶרְףַּי וּמִשְׁנָאִי אֶצְמִיתֵם: יִשְׁוּעוּ וְאִין־מוֹשִׁיעַ עַל־יְהוָה וְלֹא עֲנָם: וְאִשְׁחָקֵם כַּעֲפֹר עַל־פְּנֵי־רוּחַ כְּשֵׁט חוֹצֹת אֲרִיקֵם: תִּפְלֹטֵנִי מִרֵּיבִי עִם תִּשְׁמִנֵנִי לְרֹאשׁ גּוֹיִם עִם לֹא־יִדְעֵתִי יַעֲבֹדוּנִי: לִשְׁמֹעַ אֲזִין יִשְׁמְעוּ לִי בְנֵי־נֹכַר יִכְחָשׁוּ־לִי: בְנֵי־נֹכַר יִבְלֹוּ וְיִחַרְגּוּ מִמִּסְגְּרוֹתֵיהֶם:  חַי־יְהוָה וּבְרוּךְ צוּרֵי וִירוֹם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: הָאֵל הַנּוֹתֵן נִקְמוֹת לִי וַיִּדְבֹּר עַמִּים תַּחְתִּי: מִפְּלֹטֵי מְאִיבֵי אֶף מִן־קִמִּי תְרוֹמָמִנִי מֵאִישׁ חָמָס תִּצִּילֵנִי:  עַל־כֵּן אֲדַבֵּר בְּגוֹיִם יְהוָה וּלְשֹׁמֵךְ אֲזַמְּרָה: מִגְדִּיל יִשׁוּעוֹת מְלִכּוֹ וַעֲשֵׂה חֶסֶד לְמִשְׁיָחוֹ לְדָוִד וּלְזֶרְעוֹ עַד־עוֹלָם:	40 És Te felövezel engem a harcra; alám hajlítod az ellenem támadót. 41 És megadod, hogy ellenségeim menekülnek előlem; és gyűlölőimet elhallgattathattam. 42 Ők kiáltanak most: „Segítség!”, de nincs szabadító; kiáltanak az ÚRhoz is, de nem felel. 43 Porrá zúzom őket, és a szél hordja el; úgy dobom ki őket, mint házból az utcák sarát. Megmentesz engem a nép vitatkozásaitól; 44 nemzetek fejévé teszel engem, nép, melyet nem ismertem, szolgál nekem. 45 Első szóra engedelmeskednek nekem; idegenek fiai hajbókolnak előttem. 46 Idegenek fiai bágyadoznak; reszketnek, <i>kifelé nézve</i> erősségeikből.  47 Él az ÚR, és áldott az én Kősziklám; magasztaltassék az én szabadulásom Istene! 48 Ő az ÚR, aki megadja a bosszúállást nekem; aki szavával alám rendeli a népeket. Ellenségeimtől megmentőm; 49 mi több, az ellenem támadók közül kiemelsz engem, megmentesz az erőszakos embertől.  50 Ezért hát, én hálát adok neked, URam, a nemzetek között; és a Te nevednek éneklek! Az Ő királyának szabadulásait közismertté tette; 51 kegyelmet gyakorol felkentjével, Dáviddal és az ő magvával, mindörökre.
---	---

## Bibliográfia

- AHARONI, Yohanan – AVI-YONAH, Michael, *Biblia atlasz*, Budapest, Szent Pál Akadémia, 2004<sup>2</sup>
- AHN, Sr. S., „E. Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms*” (review), in: *Catholic Theology and Thought*, Vol. 78, 2017, 208—218
- BAL, Mieke, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto—Buffalo—London, University of Toronto Press, 1985
- BAR-EFRAT, Shimon, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield, Sheffield AP, 1989
- BARTHES, Roland, „A szerző halála”, *A szöveg öröme*, Budapest, Osiris, 1996, 50—55
- BAUCKHAM, Richard, „Hogyan olvassuk a Szentírást koherens történetként?”, in: HORVÁTH, István – THOMKA, Beáta (vál. és szerk.), *Narratív teológia*, Budapest, Kijarat Kiadó, 2010, 104—122
- BERMAN, Joshua A., *Narrative Analogy in the Hebrew Bible. Battle Stories and Their Equivalent Non-battle Narratives*, Leiden—Boston, Brill, 2004
- BERNÁTH, Árpád, „A modell mint magyarázat. Módszer hosszabb irodalmi művek elemzésére”, in: *Literatura*, 1990, 100—126
- BRAUDE, William G., *Midrash on Psalms, I*, New Haven, Yale UP, 1959
- BRUEGGEMANN, Walter, „Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function”, in: *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 17, 1980, 3—32
- \_\_\_\_\_, „Response to James L. Mays, 'The Question of Context'”, in: McCANN, J. Clinton (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter*, Sheffield, Sheffield AP, 1993, 29—41
- CASSUTO, Umberto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, Jerusalem—New York, Shalem Press, 2006
- CHILDS, Brevard Springs, *Introduction to the Old Testament Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979
- COLLINS, John J., *A Biblia Bábel után. Történetkritika a posztmodern korban*, Pannonhalma, Bencés, 2008
- DAHOOD, Mitchell, *Psalms I—II*, New York, Doubleday, 1966



- DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy, „An Intertextual Reading of Psalms 22, 23 and 24”, in: FLINT, Peter W. – MILLER Jr., Patrick D. (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden—Boston, Brill, 2005, 139—152
- \_\_\_\_\_, „The Canonical Approach to Scripture and The Editing of the Hebrew Psalter”, in: DECLAISSÉ-WALFORD (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms*, Atlanta, SBL Press, 2014, 1—12
- FABINY, Tibor, *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994
- FLUDERNIK, Monika, *An Introduction to Narratology*, London—New York, Routledge, 2009
- FRYE, Northrop, *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, Budapest, Európa, 1996
- GERLEMAN, Gillis, „Psalm CX”, in: *Vetus Testamentum*, Vol. 31, No. 1, 1981, 1—19
- GERSTENBERGER, Erhard S., „Der Psalter als Buch und als Sammlung”, in: SEYBOLD, Klaus – ZENGER, Erich (Hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, Freiburg, Herder, 1994, 3—13
- \_\_\_\_\_, „The Dynamic of Praise in the Ancient Near East, or Poetry and Politics”, in: DECLAISSÉ-WALFORD (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms*, Atlanta, SBL Press, 2014, 27—40
- GUNKEL, Hermann, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, Vandenhoeck—Ruprecht, 1985<sup>4</sup>
- HOWARD Jr., David M., „Editorial Activity in the Psalter: A State-of-the-Field Survey”, in: McCANN, J. Clinton (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter*, Sheffield, Sheffield AP, 1993, 52—70
- \_\_\_\_\_, „Recent Trends in Psalms Study”, in: BAKER, David W. – ARNOLD, BILL T. (eds.), *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*, Grand Rapids, Baker Books—Apollos, 1999, 329—368
- HUTTON, Rodney R., „Cush the Benjaminite and Psalm Midrash”, in: *Hebrew Annual Review*, Vol. 10, 1986, 123—137
- JACOBSON, Rolf A., „Imaging the Future of Psalms Studies”, in: DECLAISSÉ-WALFORD (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms*, Atlanta, SBL Press, 2014, 231—246
- JOHNSON, Vivian L., *David in Distress. His Portrait Through the Historical Psalms*, New York—London, T&T Clark, 2009

- KUSTÁR, Zoltán, *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában*, Budapest, Kálvin, 2010
- MAYS, James L., „The Question of Context in Psalm Interpretation”, in: McCANN, J. Clinton (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter*, Sheffield, Sheffield AP, 1993, 14—20
- \_\_\_\_\_, „Past, Present and Prospect in Psalm Study”, in: BAKER, David W. — ARNOLD, Bill T. (eds.), *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*, Grand Rapids, Baker Books—Apollos, 1999, 147—156
- McCANN Jr., J. Clinton, „Changing Our Way of Being Wrong: The Impact of Gerald Wilson’s The Editing of the Hebrew Psalter”, in: DECLAISSE-WALFORD (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms*, Atlanta, SBL Press, 2014, 21—26
- MORGAN, Monique R., *Narrative Means, Lyric Ends. Temporality in the Nineteenth-Century British Long Poem*, Columbus, Ohio State UP, 2009
- MOWINCKEL, Sigmund, „Psalm Criticism between 1900 and 1935 (Ugarit and Psalm Exegesis)”, in: *Vetus Testamentum*, Vol. 5, No. 1, 1955, 13—33
- MURPHY, Roland E., „Reflections on Contextual Interpretation of the Psalms”, in: McCANN, J. Clinton (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter*, Sheffield, Sheffield AP, 1993, 21—28
- NASUTI, Harry P., „The Editing of the Psalter and the Ongoing Use of the Psalms: Gerald Wilson and the Question of Canon”, in: DECLAISSE-WALFORD (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms*, Atlanta, SBL Press, 2014, 13—20
- RAMANTSWANA, Hulisani, „David of the Psalters: MT Psalter, LXX Psalter and 11QPsa Psalter”, in: *Old Testament Essays*, Vol. 24, No. 2, 2011, 431—463
- RENDTORFF, Rolf, „The Psalms of David: David in the Psalms”, in: FLINT, Peter W. — MILLER Jr., Patrick D. (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden—Boston, Brill, 2005, 53—64
- RIMMON-KENAN, Shlomith, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, London—New York, Routledge, 1983
- ROBERTS, J. J. M., „Mowinckel’s Enthronement Festival: A Review”, in: FLINT, Peter W. — MILLER Jr., Patrick D. (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden—Boston, Brill, 2005, 97—115
- ROBERTSON, David A., „Anchor Bible: Psalms I, 1—50 by Mitchell Dahood” (review), in: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 85, No. 4, 1966, 484—486

- SCHREINER, David B., „Van Seters, John, The Biblical Saga of King David”, in: *Journal of Hebrew Scriptures*, 12 (2012), r. 43
- TATU, Silviu, „The Book of Psalms: A Survey of Modern Approaches”, in: *Studia Theologica*, Vol. 5, No. 2, 2007, 124—132
- TÓTH, Sára, *A képzelet másik oldala. Irodalom és vallás Northrop Frye életművében*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem—L’Harmattan, Budapest, 2012
- VEREBICS, A *szöveg kettős beágyazottsága. Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18 // 2Sám 22 értelmezéséhez*, Phd-disszertáció; Budapest: Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2018
- \_\_\_\_\_, Éva Petra, „Szövegvariancia és értelmezés: Zsolt 18 ≠ 2Sám 22”, in: *Studia Biblica Athanasiana*, 16 (2015), 13—24.
- WATTS, James W., „Biblical Psalms Outside the Psalter”, in: FLINT, Peter W. – MILLER Jr., Patrick D. (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden—Boston, Brill, 2005, 288—310
- \_\_\_\_\_, *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, Sheffield, Sheffield AP, 1992
- WEBER, Beat, „Zum sogenannten ‘Stimmungsumschwung’ in Psalm 13”, in: FLINT, Peter W. – MILLER Jr., Patrick D. (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden—Boston, Brill, 2005, 116—138
- WHYBRAY, Norman, *Reading the Psalms as a Book*, Sheffield, Sheffield AP, 1996
- WILLIAMS, Walter G., „Liturgical Aspects in Enthronement Psalms”, in: *Journal of Bible and Religion*, Vol. 25, No. 2, 1957, 118—122
- WILSON, Gerald Henry, „Understanding the Purposeful Arrangement of Psalms in the Psalter: Pitfalls and Promise”, in: MCCANN, J. Clinton (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter*, Sheffield, Sheffield AP, 1993, 42—51
- \_\_\_\_\_, *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico, Scholars, 1985
- XERAVITS, Géza, *A Zarándokénekek*, Bakonybél—Budapest, Szent Mauricius Monostor—L’Harmattan, 2006
- ZSENGELLÉR, József, *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon története*, Budapest, Kálvin—L’Harmattan, 2014
- \_\_\_\_\_, *Textus és kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L’Harmattan, 2011